أكـــرم بركـــات

المباني الكلامية لولاية الفقيه

رسالة ماجستر في الفلسفة والإلهيات
نالت درجة الامتياز مع التنويه والتوصية بالنشر

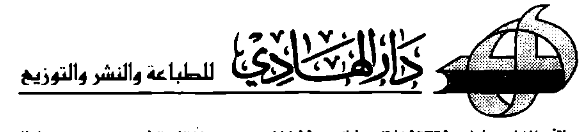
دار الهادي



مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

المباني الكلامية
لولايـة الفقيه

الكتاب	المباني الكلامية لولاية الفقيه
المؤلف	الشيخ أكرم بركات
الناشر	دار الهادي
الطبعة	الاولى آب 2003م - 1424هـ



هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ ـ ٨٩٦٣٢٩/٠٣ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

المباني الكلامية لولاية الفقيه

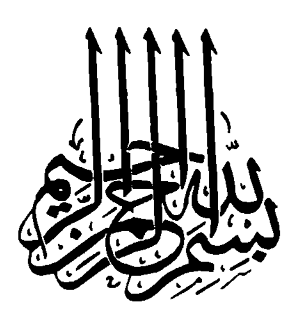
رسالة ماجستير في الفلسفة والإلهيات

نالت درجة الامتياز مع التنويه والتوصية بالنشر

أكرم أحمد بركات



للطباعة والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

مختصرات

ص : صفحة.

ج : جزء.

مج : مجلد

ط : طبعة.

هـ : التاريخ الهجري القمري.

هـ.ش: التاريخ الهجري الشمسي.

م : التاريخ الميلادي.

لا، ت : لا تاريخ.

لا، م : لا مكان.

لا، ز : لا زمان.

لا، ن : لا ناشر.

ت : تاريخ الوفاة.

قده : قدس اللّه سرّه.

تقديم الدكتور طراد حمادة

كتاب جدير بالنظر والقراءة المستعادة

من قواعد تقديم كتاب مساعدة المتلقي على الإحاطة بفكرته الرئيسيّة والنظر في الإشكالية، التي عالجها وما قدّم من أجوبةٍ صريحة على الأسئلة الصعبة، ذات القدرة على الانتقال من اشكالية إلى أخرى، ولعلّ النظر إلى فكرة الكتاب الرئيسيّة، والأهداف المتوخاة من الاشتغال عليها، يدفع بنا للسؤال عن أهداف الكاتب وغايته القصوى. وإذا كان من أهداف علم الكلام الدفاع الجدلي عن مقولات العقائد، فإن في هذا البحث أكثر من رميةٍ صائبة. ومن بين أكثر ما حققه الكاتب، الباحث الشيخ أكرم بركات، في جهده واجتهاده البارزين من أهداف يقوم هدف في غاية الأهمية، لأنه محل اهتمام الباحثين المعاصرين وهو شديد الارتباط بالحياة العامة. إنها إذن فلسفة السياسية التي تنظر في شؤون الولاية والحكم والإدارة والقانون وتقدم أجوبتها العملية على أسئلة مستفادة من حركة الحياة وواقعيتها المحسوسة، وإذا كان من مهمة الجدل الارتقاء من المحسوس إلى المعقول، فإن هذا الارتقاء هو البنيّة، التي شاء أصحابها أن يربطوا فيها منهج حركة الواقع، بمنهج حركة العقل. إن بنية الواقع هي بنية العقل على السواء.

أقول، إن رسالة الكتاب تناقش مسائل عملية بطريقة تبيان أحكامها، مستعينة بجدلية العقل، وممارسة منهجية التحليل والتركيب، على مقولة

كانت موضع اهتمام في أوساط المثقفين المسلمين، منذ أثار آية اللّه جوادي آملي مسألة كلامية ولاية الفقيه الأمر الذي أحدث ضجة عالية في صف الكلام الإسلامي الجديد بين معترض يحذر من الذهاب في هذه النظرية، إلى إخراج المعارضين لها من دائرة الإيمان، وتبيان تهافتهم على طريقة أبي حامد الغزالي في محاكمة الفلاسفة، وبين مؤيدٍ يُحاول أن يقدّم الفكرة مستعيناً بالجدل العقلي وتحليل عناصرها ثم إعادة تركيبها من جديد لتوصيف نسبتها إلى موضوعات علم الكلام أو علم الفقه، دون أن يسقط من حسابه المخاطر الدقيقة لمثل هذا التصنيف، لكنه يسعى إلى تبريرها، عن طريق الجدل العقلي والتحليل المنهجي نفسه.

إن رسالة هذا الكتاب دفاع يرغب إلى إعادة الطمأنينة إلى من ساوره القلق، وتبيان لحقيقة علمية، كان مجرد طرحها مثار جدل واسع.

إن مباحث العقائد شديدة الحساسية لأنها تحمل صاحبها مسؤولية، تدفعه عوامل عديدة لعدم الانزلاق فيها إلى المناطق الصعبة،لكن في طريقة هذه الرسالة ما يسمح بالسير الآمن، الذي يفكك المسائل عقدة وراء أخرى، بمنهجية متماسكة جديرة بالاهتمام.

إن مضمون الكتاب، وفكرته الرئيسية يقومان على تحليل مقولة كلامية ولاية الفقيه إلى عناصرها الأولى، لتركيب حكم جديد، فيه تسوية عقلية لمسألة تتعلق بالفقه السياسي، وهدف هذه التسوية، كما ذكرت، تبديد قلق المعارضين، وشرح المكانة التي تشغلها هذه المسألة الكلامية، من علم الكلام باعتباره علماً يتناول أصول الدين،وهي بهذا

المعنى حققت قفزة جديدة على صعيد هذه المقولة، التي بقيت عند صاحبها جوادي آملي مؤهلة لاثارات الاشكالات. إنها عمل إشكالي على عمل إشكالي آخر، لكنه يقدّم الحل الذي يحتاجه دون أن يقع في معارضه أصل الفكرة. فإذا كان علم الكلام يتضمن موضوعات عدّة فإنه مهمته تصنيف هذه المقولات في سلم أصول العقائد الإسلامية والرسالة، توزن هذا التصنيف بميزان الفقيه الأصولي بشكل دقيق وهي لا تتجاوز هذا الميزان إلى فعل الفلسفة، بل تبقى في دورانها داخل علم الكلام، مستفيدة من كل المباحث التي جعلت من هذا الكلام فلسفة دين جديدة تحمل كل قابلية تعددية المعرفة الدينيّة، دون أن تقال هذه التعددية من صحة إيمان أصحابها وسلامة عقيدتهم.

لقد أعادت هذه الرسالة الكلامية إحياء المقولة التي طرحها جوادي آملي وخلعتها من غموضها وقابليتها لتفسيرات مختلفة وهي قدمت بهذا العمل الجريء والذكي، خلاصة فكرية تجمعت حصيلتها من حوار ضمني مع أصل النظرية ومن الاشكالات التي أثارتها في صف الكلام الإسلامي الجديد وعليه تكون قد نسخت ما تقدّم لصالح تفسير محكم للمقولة من خلال «موضعة» ولاية الفقيه في موضوعات الكلام ومدار هذه «الموضعة» أو تحديد مكانة La pluce النظرية في علم الكلام تمثل إضافة نوعية لأصل المقولة، بل لعلها اشتغلت على منطقة فراغ داخل المقولة نفسها لتعيد صياغتها من جديد، فيما يشبه الضميمة والتي لا تستقيم المقولة دون ربط هذه الضميمة بالأصل، لتكون كماله الضروري وليس مجرد إضافة شكلّية على مبانيه العامة...

لقد حاكم الشيخ أكرم بركات مسألة كلامية ولاية الفقيه من موقعه كفقيه وهو عرض المسألة على علم الفقه وأصدر أو استنبط بشأنها حكماً فقهياً من خلال تحديد مكانتها في موضوعات علم الكلام بعد أن قسم هذه الموضوعات إلى عدة محاور هي على التوالي: أصول الدين وضروريات الدين يليها أصول المذهب وضروريات المذهب، والفرع غير ضروري الذي يشمل جميع الاعتقادات التي لا تندرج تحت أصل الدين والمذهب وضرورة الدين والمذهب والتي فيه تتموضع ولاية الفقيه...

وكانت الفلسفة الإسلامية قد شهدت محاولات شبيهة لعلّ من أشهرها تصدِّي القاضي القرطبي الفيلسوف أبو الوليد بن رشد لتبيان مشروعية الفلسفة، وهل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح في الشرع أم محظور، أم مأمور به إمّا على جهة الندب أو جهة الوجوب، ولقد انفرد ابن رشد في معالجته للعلاقة بين الدين والفلسفة من منظور خاص ركز فيه على العلاقة بين الدين والمجتمع، وكان مقصده الأساسي تقديم الدليل الوجوبي على قضيّة ذات بعد اجتماعي وفي بيئةٍ تعارض الفلسفة، لكنه وهو يحقق الغاية القصوى من القول بمشروعية الفلسفة، لتصبح مقبولة لدى الخاصة والعامة من المسلمين في عصره، قدّم دفاعاً عن الفلسفة، بمنهج القاضي القرطبي والفيلسوف الشارح لأرسطو. وهكذا يكون الشيخ أكرم بركات قد حذا حذو ابن رشد في محاكمته مسألة علاقة ولاية الفقيه بعلم الكلام وقد قارب هذه المسألة من موقعه كفقيه متمرس، وكذلك كمتكلم غير تقليدي، وأقصدُ بالمتكلم غير التقليدي، ما يمكن أن ينطبق على المتكلمين الجدد من المسلمين الشيعة،

وإذا كان الكلام الجديد عند الشيعة أنفسهم لينفتح على الفلسفة وفلسفة الدين بوجه خاص وعلى الأصول والفقه والتفسير وعلم السياسة كفنٍّ بذاته، وكسياسة شرعية لا يمكن قبولها إلاّ بارتكازها إلى أصلٍ من أصول الدين، وهو الإمامة بشكل محدد، فإنه قد حقق غايتين هامتين.

- الأولى، محاكمة ولاية الفقيه، وإصدار حكم شرعي يضعها في موقع الفرع غير الضروري ويخلصها مما أثير بشأنها بعد مساهمة جوادي آملي.

- والثانية، هي تقديم هذه المقولة بصورتها الجديدة للناس وكسب التأييد لها وفق ما توصل إليه من نتائج البحث.

إذا أردنا مقاربة هذه المسألة من الناحية الفلسفية لكان علينا إقامة تقسيم للعلوم من نوع آخر، عرف تاريخ الفلسفة أشكالاً عديدة منه ولعل من أشهرها وأقدمها تقسيم المعلم الأول أرسطو والمرتكزة إلى تقسيم الوجود ثلاثة:

1 - قسم يتحرك ويسكن من ذاته وهو الموجود القابل للحركة والذي لا يفارق المادة أي الموجود الطبيعي.

2 - قسم لا يتحرك ولكنه موجود في مادة وهو الموجود الرياضي.

3 - وقسم أزلي لا يتحرك ولا يوجد في مادة وهو الموجود الإلهي ولذلك قسمت العلوم إلى ثلاث:

- العلم الطبيعي (الطبيعات).
- العلم الرياضي (الرياضيات).
- العلم الإلهي (الإلهيات).

والعلم الإلهي يبحث في أشرف الموجودات وأولاها (أي اللّه والعقول المفارقة) وهو العلم الذي يليق بهذا البحث دون سواها وهو يبحث عن مبادىء الأشياء وعللها ويدعى بعلم الوجود (omtologie).

غرض هذه العلوم الثلاثة هي المعرفة النظرية، إلاّ أن من العلوم ما لا يهدف إلى المعرفة النظرية بل يهدف إلى العمل ومنها ما يهدف إلى الانتاج... وينقسم العلم العملي بدوره إلى قسمين الأخلاق وهي تبحث في أفعال الفرد الإرادية وميزة الأسمى من حيث هو فرد، والسياسة وهي تبحث في أفعال الفرد وخيره الأسمى من حيث هو عضو من أعضاء المجتمع أو المدينة.

استفاد الفلاسفة المسلمون من تقسيم أرسطو، لكنهم أضافوا إليه إضافات نوعية ومن أهم هذه الاضافات، جعل مبحث النبوة والإمامة والعدل والمعاد من مباحث الإلهيات بالمعنى الأعم. وعليه إذا ارتبطت السياسة بالإمامة كان مبحثها من مباحث الإلهيات وكذلك الأخلاق إذا ارتبطت بمباحث النفس، لأن ابن سيف على سبيل المثال جعل مباحث النفس من العلم الإلهي..

وذهب بعض فلاسفة المسلمين إلى تقسيمات مستقلة عن التقسيم الأرسطي، كما نجد ذلك في بعض تقسيمات ملا صدرا، وبعضهم يرى أن مباحث الأخلاق والسياسة أقرب إلى مباحث الفقه متها إلى مباحث الإلهيات، يعني أقرب إلى العلم العملي، أو الحكمة العملية، منها إلى العمل النظري أو الحكمة النظرية، وكان بعض الفلاسفة قد جعل الميتافزيقا مؤسسة للأخلاق، كما ذهب إلى الاستدلال على اللّه سبحانه

من خلال الأخلاقيات، أو علم الأخلاق، وليس من خلال الأدلة الشهيرة للفلاسفة، المتعاقبين.

إن ارتباط السياسة بالإمامة هو القول الفصل في كلاميّة في هذه المسألة، فإذا كانت الإمامة تدرج عند الفلاسفة الشيعة بالإلهيات، فإن السياسة لن تكون خارج هذا العلم، إلاّ إذا نظرنا إلى السياسة كعلم مستقبل بذاته. وهذه المسألة لنا فيها اجتهاد آخر. وليس ربط السياسة بالإلهيات مقتصراً على الفلاسفة المسلمين، بل لعله كان كذلك عند بعض فلاسفة الغرب فهذا سبينوز Spinoza يضع رسالة في «اللاهوت والسياسة» وثمة من الفلاسفة من يذهب إلى وجود بعد ميتافيزيقي لكل نشاط يتناوله الفكر الإنساني، وربما كان هذا البعد الميتافيزيقي مضمراً، أو مسكوتاً عنه، أو كان الجانب الخفيّ من المسألة، أو الباطن المستتر تحت حجاب الظاهر أو سوى ذلك فإنه لا مناص عند الميتافيزيقين من وجود أصل ميتافيزيقي للفكر الإنساني، والحفر المعرفي يوصلنا الى ذلك البعد العميق المستتر وراء مظاهر الأفكار والأفعال.

هذا من الناحية الفلسفية لكن للفلسفة عند الفقيه الأصولي بعد آخر، ينظر إليها كفعل إنساني، قابل على المستوى المعرفي لاستصدار حكم فقهي أو شرعي بشأنه، هل هو «مباح في الشرع أم محظور، مأمور به على جهة الندب أم على جهة الوجوب» وهذا ما شاء أن يبلغه الشيخ بركات في بحثه المتقن.

لقد كان لي شرف الاشراف على هذه الرسالة التي أعدها أكرم

بركات لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة والإلهيات وقد لفتني فيها، منذ البداية، ناحية تتعلق بطبيعة البحث باعتباره بحثاً انتاجياً ابداعياً فيه حركة هادفة تصل إلى غاية محددة، وتستخدم أدوات البحث وتقنياته لبلوغها، وهي في هذا الكتاب في غاية الدقة والتركيز، ولصاحبها باع طويل في موضوع بحثه الذي كثرت حوله أنماط الاشتغال، لكنه في هذا المحل نوع من الاشتغال الصانع، المنتج والمبدع وليس الشارح والمعلق، والجامع و...، إن مقدماته تؤدي إلى نتائج تركيبيّة جديدة.

ولقد أثار هذا البحث عندي أسئلة عديدة من نوع هل عرض الإمام الخميني نظريته في ولاية الفقيه كمسألة كلامية، والإمام كان محيطاً بقضايا الكلام ومشكلاته وموضوعاته، أو أنه عرضها كمسألة فقهية.

وهو الفقيه الشامل المجتهد والمرجع الجامع للشرائط والممارس (المتصدي) لها في مجال الولاية والحكم، والمؤسس لأول جمهورية إسلامية في العصر الراهن.

قد يكون النظر في تقسيم العلوم لدى الإمام الخميني من خلال فلسفته العامة، باعتباره فيلسوفاً إلهياً، وعارفاً موغلاً في البحث والتأله، على وفق تعبير السهروردي، المحل المناسب عن جواب مستفاد من فكر الإمام. إن سياق تقسيم العلوم عند الفلاسفة العرفاء يعيد الأصول إلى أصل التوحيد، والتوحيد عند العارف مراتب ودرجات والذي يبلغ الدرجة العليا، ينظر إلى التوحيد باعتباره الأصل الجامع، وكان إمام الموحدين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ قال: «ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت اللّه معه...» وعليه تكون كل مسألة مبدأها من التوحيد

ومعادها إليه، لكننا وفي لحاظ مسار مسألة ولاية الفقيه من الناحية التاريخية، وفي اعتبارها المتعلق بالسياسة من حيث هي إدارة عامة لشؤون الناس تدخل بشكل تام في باب الفقهيات، ولعل مسار تناولها عند الإمام، من حيث هذا اللحاظ، لا يخرج عن مسارها التاريخي عند بقية العلماء المسلمين الشيعة، من الشيخ النراقي، إلى البقية الباقية من العلماء الأفاضلالذين تناولوا هذه المسألة.

إن تناول هذه المسألة من خلال فلسفة الإمام الخميني العامة، كفقيه أصولي مجتهد وفيلسوف عارفٍ متأله، يترك المجال مفتوحاً لاجتهادات جديدة وذلك محل للناظرين...

إن هذا الكتاب جدير بالنظر، والقراءة المستعادة.

د. طراد حمادة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

دويّ كبير حصل في إيران عام 1979 بهر العالم، وأرّق سادته، حينما نجحت الثورة الإسلامية في إيران، ليعلن قائدها الإمام الخميني (ره) إنشاء حكومة إسلامية تنطلق أسسها الفكرية من مبدأ طالما حاضر فيه قائد الثورة قبل نجاحها على منبر حوزة النجف الأشرف أمام طليعة علمائية كبيرة، ألا وهو «ولاية الفقيه»، الذي شكّل المرجعية الأساس، والمفصل الرئيس في قضايا الحكم في إيران، من الدستور إلى التفريعات القانونية.

ومما شدَّ انتباه العالم في هذه الثورة هو أن ولاية الفقيه التي تُشكِّل العمدة لها لم تكن مطروحة في الكتب الإسلامية المشهورة، والتي تدور أبحاثها حول النظام الإسلامي، وأشكاله. وذلك لأن العالم وقتها لا سيما الغرب منه، كان قد اعتاد قراءة كتب أهل السنة، ومراجعهم، في حين تنطلق ولاية الفقيه من مذهب لم يكن يعبأ به كثيراً قبل الثورة، ولم تكن كتبه تُشكّل أساساً للبحث حول الإسلام في أكثر جامعات العالم؛ لذا كانت الثورة الإسلامية منطلقاً لدراسة متأنية، وجادة عن أطروحة الحكم هذه.

ولا أفشي سراً إن قلت: إن جملة كبيرة من مثقفي الشيعة تعرفوا على هذه الأطروحة مع بداية الثورة، ومنها انطلقت بحوثهم، ودراساتهم.

وكانت الأبحاث في تلك المرحلة تتركز على توضيح الأطروحة، والبحث في أدلتها، ثم تطور البحث بين المعتقدين بها إلى الحديث عن مكانتها، ومنزلتها في أصول الفكر الإسلامي، لا سيما الشيعي الإمامي منه.

واللافت في حركة التطوّر هذه هو ما قدمَّه جوادي آملي - وهو من الأساتذة البارزين في العلوم المعقولة، والمنقولة في حوزة قم المشرفة -، إذ اعتبر الآملي أن الإمام الخميني (ره) استفاد في ثورته من التدرّج الذي حصل سابقاً في علاقة الفقيه بالأمة، والتي ابتدأت بعلاقة المحدِّث بالمستمع، ثم تطورت إلى علاقة مرجع التقليد بالمقلِّدين، إلى أن بدت تتضح معالم ولاية الفقيه في الأبحاث العلمية.

إلا أن الآملي رأى أن الإمام الخميني (ره) قام بإنجاز عظيم من خلاله ظهرت النتائج، وقامت الثورة؛ وذلك أن ولاية الفقيه كانت مدفونة في الفقه بعد أن أخرجت من علم الكلام، «ومن ثمَّ لم تجد النمو الكافي الذي يجعلها **﴿أصلها ثابت وفرعها في السماء﴾**[1]؛ لأنها لم تجد مكانها الحقيقي، بل بقيت في إطارها الفقهي»[2].

وأكَّد الآملي أن ما قام به الإمام الخميني (ره) من إنجاز عظيم يتمثل في أنه أخرج بحث ولاية الفقيه المظلوم من دائرة الفقه إلى موقعه الأصلي في علم الكلام، ثم أخذ يتوسع به بالبراهين العقلية، والكلامية، وقرنه بالبحوث الفقهية، فظهرت النتائج[3].

---

(1) سورة إبراهيم، الآية/24.

(2) انظر: الآملي، جوادي، «دور الإمام الخميني (قده) في تجديد نظام الإمامة»، مجلة الرصد الثقافي، العدد 43، بيروت، أيار 1994م، ص23.

(3) المرجع السابق، ص22 - 23.

وكلام الآملي هذا يشدّ الباحث للوغول في مضمار هذا التفسير لسّر نجاح الثورة.

فما معنى كون إخراج ولاية الفقيه من علم الفقه، وإدخالها في علم الكلام يُشكِّل أساساً في نجاح الثورة، وظهور نتائجها؟

فهل هذا التفسير صحيح؟

وإن كان صحيحاً، فإنه يكشف لنا سراً من أسرار النجاح لدولة الإسلام في إيران. والمفروض أن يكون مبنياً على أسس علمية، ومنهج قويم كما يظهر من كلام الآملي.

لقد أثار كلام هذا العالم الجليل فضولي لألج بحثاً، ودراسة في جذور ما طرحه؛ لأتحقق من مدى صوابية مضمون هذا الطرح. ولعل البحث يؤدي إلى ثمرة كبيرة تختلف عمَّا أراده الآملي، لكنها تشكل أساساً فكرياً في أطروحة الإمام الخميني (ره).

ولا تخفى الصعوبات التي تعترض طريق هذا البحث، فهو يدور حول فكرة لم تتبلور في دراسات سابقة، لذا لم تكن طريقة هذه الدراسة جمعاً لآراء ذكرت، أو ترتيباً لمطالب كتبت، بل كانت قراءة في خلفية مطالب علمية انتشرت في علوم عديدة، واستنطاقاً لكلمات أعلام توجَّهت نحو مقاصد أخرى، إضافة إلى التمعُّن، وتحليل أطروحة الإمام الخميني(ره) الذي نسب الآملي إليه بناء الفكرة التي طرحها معتبراً أنها قاعدة فكرية للثورة الإسلامية في إيران.

المنهج المعتمد

من هنا كان البحث على مستوى المنهج يعتمد على الاستدلال، والتحليل. ففي البحث أمور يراد اكتشافها، لا اختراعها، كضابطة المسألة الكلامية، وكذا الفقهية. وإتمام هذه المهمة يحتاج إلى استقراء لكلمات الأعلام من المتكلمين، والفقهاء.

ومعرفة انضواء مسألة ولاية الفقيه تحت أي جناح من هذين العلمين يحتاج إلى دراسة استدلالية؛ لنصل بذلك إلى الثمرة، والقيمة المتوخاة من هذا البحث، والتي تتجلَّى حين نقوم بدراسة تحليلية، وقراءة متدبِّرة لكلمات الإمام الخميني(ره).

تقسيم الرسالة

وللوصول إلى تلك الغاية المنشودة قمت بتقسيم الرسالة إلى فصول أربعة:

الفصل الأول: يدور البحث فيه حول المعيار الذي نميِّز من خلاله المسألة الكلامية والمسألة الفقهية.

الفصل الثاني: يدور البحث فيه عن الرؤوس الأساسية للمصطلحات الكلامية، والتي هي أصل الدين، وضرورته، وأصل المذهب، وضرورته. وإنما احتجتُ إلى هذا الفصل؛ لما له من علاقة بالثمرة المترتبة على هذا البحث، فلو قلنا بكلاميِّة مسألة ولاية الفقيه، فإن درجة أهميتها تتحدد على ضوء انضمامها إلى أحد العناوين السابقة، فقد يعتقد البعض أن البناء على الهوية الكلامية لمسألة ولاية الفقيه يُدخلها في جملة

المعتقدات التي تؤثر على تحقيق الهوية الدينية، أو المذهبية للإنسان، ولا يخفى ما في هذا الأمر من خطورة، لذا كان لا بدَّ من تحديد العناوين الكلامية التي للاعتقاد بها، أو لانكارها مؤثرية على هوية الدين، أو المذهب، وهذا ما يتكفل به هذا الفصل.

الفصل الثالث: ويبحث فيه عن تحديد الهوية العلمية لولاية الفقيه وهل هي كلامية أو فقهية.

الفصل الرابع: ويتم فيه تحليل النتائج المترتبة على المبنى الكلامي لولاية الفقيه.

ولانجاز هذا البحث بالصورة اللائقة، قمت بقراءة متأنية للعديد من الكتب الكلامية، والفقهية إضافة إلى كتب لها علاقة بهذا البحث وصل تعدادها إلى ما يزيد على ثمانين مصدراً، ومرجعاً.

وأخيراً لا بد من كلمة شكر للاستاذ الفاضل الدكتور طراد حمادة لإشرافه على هذه الرسالة وللاستاذين الفاضلين الدكتور السيد هادي فضل الله والدكتور عقيل الشيخ حسين على عنايتهما بقراءة وإبداء الملاحظات عليها، كما أشكر القيِّمين على جامعة آزاد الإسلامية عميداً وإدارة إضافة إلى كل من ساهم في إنجاز هذه الرسالة، سائلاً المولى تعالى أن يجعلها محلَّ استفادة الباحثين والمهتمين وذخراً لي يوم القيامة.

أكرم بركات

معيار الانتساب
إلى علم الكلام وعلم الفقه

معيار الانتساب إلى العلوم

احتاج الإنسان أثناء تدرُّجه في مساره التكاملي إلى تصنيف ما وصل إليه من معارف وعلوم، وقد أخذ هذا التصنيف شكلاً ميَّز العلوم عن بعضها البعض، ومن ثمَّ أُطلق على كل مجموعة متناسقة من المسائل اسم علم اختص بها، وميَّزها عن مسائل علوم أخرى، فكان علم المنطق، وعلم الطب، وعلم الهندسة، وعلم النحو، وهكذا.

وفي هذا السياق طُرح سؤالٌ قديماً، وما زال يُطرح:

ما هو المعيار السليم، والميزان الصحيح الذي نميِّز على أساسه مسائل هذا العلم عن الآخر، والذي من خلاله يمكن تحديد الهوية العلمية لمسألة نبحث عن هويتها؟

وقد تعدَّدت النظريات في محاولة الاجابة على هذا السؤال:

النظرية الأولى: إن العلوم تتمايز بالموضوعات، فلكل علم موضوع يختص به، ويميِّزه عن العلوم الأخرى.

وعليه، فحينما نريد تحديد الهوية العلمية لمسألة ما نلاحظ موضوعها، فإن اتَّحد أو انضوى تحت ذلك الموضوع العام للعلم، فإنها تكون من مسائله، وإلا فلا. وعليه فإن مسألة «الوجود حقيقة واحدة مشكِّكة» هي من مسائل الفلسفة؛ لأن موضوعها وهو «الوجود» يتحد مع موضوع الفلسفة الذي هو «الوجود» أيضاً، أو كما يُعبِّرون: **«الموجود بما هو موجود»**[1].

(1) انظر: الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، ط14، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1416هـ، ص7.

وقد نسبت هذه النظرية إلى قدماء الفلاسفة[1].

النظرية الثانية: إن العلوم تتمايز بالأغراض، فلكل علم غرض يخصّه وهو الذي يميّزه عن العلوم الأخرى، ويحدّد هوية المسألة التي تنطوي تحته.

فمسألة «الفاعل مرفوع» هي من مسائل علم النحو؛ لكون الغرض من البحث فيها هو صون اللسان عن الخطأ في النطق في أواخر الكلم، وهو غرض علم النحو.

وقد ذهب لهذا القول الأصولي الكبير الشيخ محمد كاظم الخراساني (ت 1329هـ) في كتابه «كفاية الأصول»[2].

النظرية الثالثة: ما طرحه الإمام روح اللّه الإمام الخميني (ره) من أن ملاك وحدة العلم الذي يميّزه عن سائر العلوم هو التسانخ الذاتي بين المسائل، فوجود هذا التسانخ هو الذي يجمع المسائل في علم واحد، وعدمه يوجب تعدد العلوم[3].

النظرية الرابعة: ما طرحه السيد أبو القاسم الخوئي (ره) من كون الميزان في وحدة العلم والذي يميّزه عن غيره مختلفاً بحسب اختلاف غرض التدوين، فإذا كان الغرض من تدوين العلم هو البحث عن حقائق الموجودات، كما في الفلسفة، فالمعيار حينئذٍ هو الموضوع، وإذا كان الغرض منه البحث عن بعض المحمولات كالحركة، فالميزان بالمحمول،

---

(1) انظر: القطيفي، منير، الرافد في علم الأصول، ط1، قم، مكتب السيد السيستاني، 1414هـ، ج1، ص109.

(2) انظر: كفاية الأصول، ط1، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1409هـ، ص67ـ68.

(3) انظر: السبحاني، جعفر، تهذيب الأصول، قم، ط3، دار الفكر 1367هـ.ش، ج1، ص1ـ2.

وإذا كان الغرض متعلقاً بما يوصل لغاية معينة، فالمعيار حينئذٍ بالغرض، كعلم المنطق الموصل لعدم الخطأ في الفكر، وهكذا[1].

وهناك نظريات أخرى أدخل بعضها المنهج في التمايز بين العلوم[2]، في حين أدخل بعضها الآخر جميع ما هو دخيل في الوحدة الاعتبارية، كوحدة الهدف، ووجود التسانخ الذاتي في الموضوع، أو المحمول بين مسائل العلم، وملاحظة الفترة الزمنية لاستيعاب العلم؛ باعتبار أن العلم المستغرق لعمر الإنسان في دراسته لا يُعدّ عند العقلاء علماً واحداً[3]، إضافة إلى غيرها من النظريات.

ولعله من المستحسن في هذا البحث عدم الخوض في مناقشة النظريات السابقة لمعرفة الصحيح منها، أو تكوين نظرية جديدة؛ لأن هذا قد يُخرج البحث عن اطار الهدف المنشود، لذا أكتفي بذكر ما يفيد في هذا البحث، وهو أنه رغم الاختلاف السابق في سبب تمايز العلوم إلا أنه من الواضح أن لكل علم محوراً أو محاور تدور حولها مسائلُه، وقلت: «أو محاور» للخروج من النزاع القائم حول لابدية وحدة الموضوع في كل علم؛ إذ أصرَّ القائلون بذلك على الموضوع الواحد، مما أدى إلى نقاش معمَّق حول هذا الأمر.

وهذا المحور الواحد أو المحاور المتعددة التي توحِّد بحوث العلم من الأمور التي قد يسهل تحديدها في العلوم، فمحور علم الطب الذي تدور مسائله حوله هو البدن، ومحور الفلسفة ـ كما مرَّ ـ هو الموجود بما هو

(1) الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات، ط2، قم، مصطفوي، 1368هـ.ش، ص7.

(2) انظر: التفتازاني، أبو الوفا، علم الكلام وبعض مشكلاته، القاهرة، دار الثقافة والنشر، 1991م، ص5.

(3) انظر: القطيفي، منير، الرافد في علم الأصول، ص111.

موجود، وعليه تدور رحى أبحاثه، ومحور علم الحساب هو العدد، ومحورا علم النحو هما الكلمة والكلام.

وهذا المحور أو المحاور قد وضعها معرّفو العلوم ومحدّدو موضوعاتها نصب أعينهم أثناء تعرُّضهم لتعريفات العلوم وموضوعاتها، ومن خلال ذلك أصبح تعريف العلم مرجعاً لمعرفة الهوية العلمية للمسألة المطروحة.

من هنا قال قطب الدين الرازي (ره) في شرحه على الشمسية «لا بد من تصور العلم برسمه؛ ليكون الشارع فيه على بصيرة في طلبه، فإذا تصور العلم برسمه، وقف على جميع مسائله اجمالاً، حتى أن كل مسألة منه ترد عليه علم أنها من ذلك العلم»[1].

ومما تقدَّم يمكن أن نتعرَّف على معيار سليم لتحديد الهوية العلمية للمسألة المطروحة، وهو ما يتم عبر تتبّع تعريفات العلوم، وعناوين موضوعاتها.

ومن خلال اتباع هذه الوسيلة يمكن الدخول في مضمار البحث عن الفرق بين المسألة الكلامية، والمسألة الفقهية.

وقبل الدخول في ذلك نشير إلى أن علمي الكلام والفقه قد نشآ من رحم واحد، ألا وهو الدين الذي ختم اللّه به الأديان، فقد شمل هذا الدين أمرين أساسيين، يتعلق الأول منهما بالاعتقاديات المعرفية فيه، بينما يتعلق الثاني بالمسلكيات العملية، والعلم الباحث في الأول يسمى بعلم الكلام، كما يُسمى بأصول الدين، وسماه أبو حنيفة بالفقه الأكبر،

---

(1) شروح الشمسية، بيروت، شمس المشرق. (لا ـ ت). ص39 ـ 42.

كما أطلق عليه علم النظر والاستدلال، وعلم التوحيد والصفات[1]، بينما يسمى العلم الباحث في الثاني بعلم الفقه.

وهذا الكلام يبقى عاماً في الفرق بين العلمين، والذي يحتاج إلى تحديد معيارٍ علميٍّ يُعرف من خلاله هوية المسألة المطروحة بكونها كلامية، أو فقهية.

(1) انظر: التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مراجعة رفيق العجم، ط1، بيروت، مكتبة لبنان، 1996م، ج1، ص29.

معيار الانتساب إلى علم الكلام

مما لا شك فيه أن وجود مسألة ما في كتاب منتسب إلى أحد العلوم لا يدلُّ على أنها من ذلك العلم، وهذا أمر واضح للمتتبع في الكتب العلمية التي كثيراً ما ينجرُّ مؤلفوها للبحث في مسائل من علوم أخرى من باب الاستطراد، كما فعل الشيخ محمد كاظم الخراساني في كتابه الأصولي «كفاية الأصول» حين تعرَّض لبحث الجبر ذي الجنبتين الفلسفية والكلامية[1].

لذا كان لا بد من البحث عن معيار آخر نحدِّد من خلاله انتساب المسألة إلى علم الكلام.

معيار متوهم

قد يتوهم البعض أن معيار المسألة الكلامية هو أن يكون دليلها عقلياً، وأن نوعية دليلها العقلي هو الذي يميِّزها عن مسائل العلوم الأخرى. إلا أن هذا الكلام ليس له حظ من الصحة؛ إذ يُلاحظ أن كثيراً من المسائل غير الكلامية حظيت بالدليل العقلي من دون أن يحوِّلها ذلك إلى كلامية.

ومن باب المثال فإن من مسائل علم الفقه بطلان الصلاة في المكان المغصوب، مع أنه لا يوجد أي دليل نقلي من الكتاب الكريم، أو من السنَّة النبوية على بطلانها؛ إذ أن الدليل اللفظي الوارد في هذا الاطار

---

(1) انظر: الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، ج1، ص67 - 68.

يقتصر على بيان النهي عن الغصب فحسب، وهذا ما يفيد أن الصلاة في الأرض المغصوبة محرَّمة، ويقف الدليل اللفظي عند هذا الحد، ليأتي الدليل العقلي مفيداً أن الأمر بالصلاة والنهي عنها لا يجتمعان[1]، فلا بد من تقديم أحدهما، فيقدَّم جانب النهي، ثم يأتي دليل عقلي آخر ليفيد أن النهي عن العبادة يقتضي فسادها. وعلى هذا الأساس يفتي الفقيه بفساد الصلاة في الأرض المغصوبة[2]. فالملاحظ أن الحكم الفقهي قد استند إلى دليلين عقليين، مع كونه فقهياً بلا ريب.

من هنا صرَّح جملة من العلماء بما يدفع توهم كون الدليل العقلي للمسألة هو معيار كلاميتها، وما يلي هو جملة من تلك التصريحات:

قال الشيخ محمد حسين الأصفهاني (ره) في نهاية الدراية: «إن المسائل الكلامية ليست مطلق المسائل العقلية، بل ما له مساس بالدينيات، والعقائد»[3].

ولكي يصح كلامه هنا لا بد أن يراد بالدينيات العقائد دون الشرعيات العملية؛ إذ هي فقهية، وإن كان دليلها عقلياً كما مرَّ.

وقال السيد أبو القاسم الخوئي (ره): «إن المسائل الكلامية، وإن كانت مسائل عقلية، إلا أنه ليس كل مسألة عقلية مسألة كلامية، بل هي طائفة خاصة منها...»[4].

وهذا الكلام، وإن كان شاهداً لما ذكرناه، إلا أن معناه كون جميع

---

(1) انظر: المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ط2، قم، اسماعيليان، 1408هـ، ج1، ص317 - 319.

(2) انظر: المرجع السابق، ص346.

(3) انظر: الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية، تحقيق القائمي، ط1، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1415هـ، ج3، ص13.

(4) الفياض، محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، ط3، قم، دار الهادي، 1410هـ، ج4، ص177.

المسائل الكلامية هي عقلية، مع أن الواقع ليس كذلك؛ إذ أن جملة من مسائل علم الكلام لم يقم عليها دليل عقلي، إنما استفيدت من النصوص الواردة عن المعصومين ﷺ، كمسألة الرجعة عند الإمامية[1].

وقال الشيخ جوادي آملي: «إن الدليل العقلي لمسألة من المسائل لا يعتبر علامة على كونها كلامية، أو فلسفية حيث... إن كثيراً من المسائل الفقهية أو الأصولية... يعتبر اثباتها معتمداً على دليل عقلي»[2].

وقال أيضاً: «إن المائز بين المسائل الكلامية، والفقهية ليس كون الاستدلال عقلياً أو نقلياً... وإن تعيين الإمامة عند الإمامية، وإن كان يثبت عن طريق البراهين النقلية... لكنها من الأفعال الإلهية، لذا فبحثها كلامي»[3].

والخلاصة: إن كون دليل المسألة عقلياً لا يجعلها من مسائل علم الكلام.

(1) انظر: المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، تحقيق الطريحي، ط1، قم، مؤسسة الإمام علي ﷺ، 1417هـ.، ص34.

(2) ولاية الفقيه، ترجمة لجنة الهدى، ط1، بيروت، دار الهادي، 1414هـ، ص93.

(3) المرجع السابق، ص129.

المحاور المطروحة لعلم الكلام

يُلاحظ عند تتبع تعاريف علم الكلام أن بعض العلماء اقتصر في تعريفه على غاية هذا العلم، باعتباره علماً تأسَّس لأجل الدفاع عن الفكر الإسلامي، فبرز فيه طابع الهوية الدفاعية.

وهذا ما نلاحظه في تعريف أبي نصر الفارابي (ت 339هـ) حيث عرَّف علم الكلام بأنه «صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الأفعال، والآراء التي صرَّح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفه من الأقاويل»[1].

ونُسب إلى الشيخ المفيد (ت 413هـ) تعريف لعلم الكلام، في كتابه «تصحيح الاعتقاد»، بأنه «علم ينهض بمهمة دحض الباطل، بالاستدلال، والبرهان، والجدل»[2].

ويبدو أن هذا التعريف متصيَّد من كلام له[3] في كتابه الآنف الذكر، إذ لم يذكر المفيد في ذلك الكتاب تعريفاً محدَّداً لعلم الكلام. كما يُلاحظ في هذا التعريف المنسوب للمفيد أنه أدخل المنهج الاستدلالي في تعريف هذا العلم.

وعرَّف ابن خلدون (ت 808هـ) علم الكلام بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في

---

(1) الفارابي، أبو نصر، احصاء العلوم، ص124 (نقلاً عن: قراملكي، أحد، الهندسة المعرفية لعلم الكلام، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، ط1، بيروت. دار الهادي، 2000، ص21).

(2) انظر: قراملكي، أحد، الهندسة المعرفية لعلم الكلام، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، ط1، بيروت، دار الهادي، 2002م، ص22.

(3) انظر: المفيد، محمد بن محمد، تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد، قم، الرضي، 363هـ.ش، ص55، 56.

الاعتقادات عن مذاهب السلف، وأهل السنّة»[1] فالملاحظ في هذه التعاريف التركيز على الهوية الدفاعية لعلم الكلام، في حين أن هناك تعاريف أخرى، وهي كثيرة، ركّزت على محور هذا العلم والذي تدور حوله أبحاثه، وهذا النوع من التعاريف هو الذي ينفع في تحديد معيار هذا العلم.

وقد تعدّدت الصياغات التعريفية هذه بحسب تحديد المحور، ويمكن استعراضها فيما يلي:

المحور(1): الموجود بما هو موجود

اعتبر بعض العلماء أن محور علم الكلام هو الموجود بما هو موجود، وحوله تدور أبحاث علم الكلام، وقد نسب كلٌّ من عبد الرزاق اللاهيجي والتفتازاني هذا القول إلى المتقدمين من علماء الكلام[2].

ويُلاحظ على هذا أن ما طُرح كمحور لعلم الكلام هو عينه محور علم الفلسفة، مع أنهما علمان متغايران كما هو واضح.

وقد أجيب على هذه الملاحظة بأن محور علمي الكلام والفلسفة، وإن كان واحداً، وهو «الموجود بما هو موجود»، إلا أن هذا المحور يبحث في علم الكلام على قاعدة وقانون الإسلام، بينما لم يقيَّد هذا المحور بهذا القيد في علم الفلسفة[3].

---

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، بيروت، مؤسسة الأعلمي، (لا.ت)، ص458.

(2) انظر: اللاهيجي، عد الرزاق، شوارق الالهام، أصفهان، مهدوي، (لا.ت)، ص7. التفتازاني، مسعود، شرح المقاصد، تحقيق عميرة، ط1، قم، الشريف الرضي، 1370هـ.ش، ج1، ص176.

(3) انظر المرجعين السابقين.

وهذا الكلام قائم على أساس التمايز المعروف بين علمي الفلسفة والكلام، بكون العلم الأول لا ينطلق من قبليات، وسوابق مسلّمة، بينما علم الكلام ينطلق من المسلّمات الإسلامية التي يحاول المتكلّم الدفاع عنها، ومواجهة المشكّكين فيها، ـ كما أشير إلى هذا سابقاً ـ فالمتكلم «هو ذلك الباحث الذي يحاول دائماً اخضاع البرهان المنطقي، والدليل العقلي لما يعتقده أنه حق وصواب. والفيلسوف هو ذلك الباحث الذي لا يعتقد بشيء إلا بعد أن يقوم الدليل العقلي، والبرهان المنطقي على صحته، حتى ولو لم يكن متفقاً مع اتجاهه، أو ميله، أو رغبته»[1].

من هنا فُرِّق بين علمي الكلام والفلسفة بأن الأول يعتبر فيه أن يكون على قانون الإسلام، وقواعده، بخلاف الثاني.

وعليه يكون محور علم الكلام هو «الموجود بما هو موجود على قاعدة الإسلام».

المحور (2): العقيدة الدينية

فقد عرَّف التفتازاني (ت 793هـ) علم الكلام بأنه «العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية»[2]، ثم حدَّد موضوعه بأنه «المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية»[3].

وقد تبنَّى هذا التحديد لموضوع علم الكلام مجمع البحوث الإسلامية

---

(1) شمس الدين، محمد جعفر، دراسات في العقيدة الإسلامية، بيروت، دار التعارف، 1979م، ص21.

(2) انظر: التفتازاني، مسعود، شرح المقاصد، ج1، ص163. اللاهيجي، شوارق الالهام، ص4.

(3) انظر: التفتازاني، مسعود، شرح المقاصد، ج1، ص167.

في مشهد في الكتاب الذي أصدره بعنوان «شرح المصطلحات الكلامية»[1]، وعليه يكون محور علم الكلام هو «العقيدة الدينية».

المحور (3): أصول الدين الإسلامي

عرَّف الشيخ مرتضى المطهري (ره) علم الكلام بأنه «العلم الذي يبحث في أصول الدين الإسلامي؛ ليتم تحديد ما هو من أصول الدين، وما ليس منها، وكيف، وبأي دليل يتم إثبات ذلك، ومن ثمّ يأخذ على عاتقه تقديم الاجابات الشافية للشكوك، والشبهات الواردة على هذه الأصول»[2].

وكذا عرَّفه الشيخ عبد الهادي الفضلي بأنه «العلم الذي يبحث فيه عن إثبات أصول الدين الإسلامي بالأدلة المفيدة لليقين»[3].

ولا يخفى أن إرادة المعنى المصطلح لأصول الدين الذي يقابل ضروراته، وأصول المذهب، وضروراته، والفروع غير الضرورية، يُخرِج كثيراً من المسائل الكلامية عن علم الكلام؛ إذ أن كثيراً منها ليس من أصول الدين بهذا المعنى.

وهذا الأمر سيتضح جلياً ـ بإذن اللّه تعالى ـ في الفصل الثاني من هذه الدراسة، والذي يتحدد فيه المعنى الاصطلاحي لأصول الدين.

وعليه لا بد أن يراد من أصول الدين العقائد الدينية حتى لا يكون

---

(1) اعداد ونشر مجمع البحوث الإسلامية، ط1، مشهد، 1415هـ، ص ز.

(2) مطهري، مرتضى، مجموعة الآثار (باللغة الفارسية)، طهران، انتشارات صدرا، 1991م، ج3، ص58 ـ 62 (نقلاً عن: قراملكي، أحد، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، ط1، بيروت، دار الهادي، 2002م، ص27).

(3) الفضلي، عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، بيروت، دار المعارف، 1988م، ص9.

العنوان مبهماً، وهذا يعني أن هذا المحور هو تعبير آخر عن المحور السابق الذي كان العقائد الدينية.

المحور (4): ذات الله، وصفاته، وأفعاله

وقد تبنّى الكثير من العلماء هذا العنوان كمحور لعلم الكلام، وإن اختلفت تعابيرهم عنه.

فقد نسب الجرجاني إلى الأرموي (ت 682هـ)، ـ وهو أحد المتكلمين الأشاعرة ـ تحديد موضوع علم الكلام بأنه «ذات اللّه تعالى؛ إذ يبحث فيه عن صفاته، وأفعاله»[1].

فاختصر الموضوع بذات اللّه؛ لرجوع الصفات والأفعال إليها.

وعرَّف الإمام الخميني (ره) علم الكلام بأنه «علم يبحث فيه عن ذات اللّه تعالى، وصفاته، وأفعاله، وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد على قانون الإسلام»[2].

وعين هذا التعريف قد أورده صاحب الصحائف شمس الدين محمد السمرقندي (ت 804هـ) على ما نسب إليه التفتازاني (ت 793هـ) في شرح المقاصد[3].

ولم يضف بعض العلماء «وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد»، بناء على أنها ترجع إلى أفعال اللّه تعالى.

(1) انظر: الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، ط1، مصر، مطبعة السعادة، 1907م، ج1، ص42.

(2) الخميني، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ط1، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ﷺ، 1413هـ، ج1، ص33.

(3) انظر: التفتازاني، مسعود، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط1، قم، الشريف الرضي، 1370هـ.ش، ج1، ص180.

أما إضافة «على قانون الإسلام»، فهو باعتبار ما مرَّ سابقاً من كون علم الكلام ينطلق من المسلَّمات الإسلامية ليؤكدها، ويذود عنها.

وعبَّر بعض العلماء عن هذا المحور بالمبدأ والمعاد، فالمبدأ هو اللَّه، وإليه ترجع صفاته، والمعاد هو فعله، ومن تلك الأقوال:

قول الشيخ القوشجي (ت 789هـ) ـ وهو متكلم أشعري ـ: «علم الكلام هو العلم بأحوال المبدأ، والمعاد»[1].

قول الشيخ المشكيني (ره) ـ وهو أحد كبار الأصوليين الشيعة ـ: «إن علم الكلام هو العلم الباحث عن أحوال المبدأ والمعاد»[2].

قول السيد الحكيم (ره) ـ وهو من كبار فقهاء الشيعة ـ: «المسائل الكلامية هي التي يبحث فيها عن أحوال المبدأ والمعاد»[3].

قول السيد الخوئي (ره) ـ وهو من كبار فقهاء الشيعة أيضاً ـ: «إن الضابط في كون المسألة كلامية هو أن يكون البحث فيها عن أحوال المبدأ والمعاد»[4].

وعليه، فإن محور علم الكلام يدور حول «ذات اللَّه تعالى، وصفاته، وأفعاله».

نظرة في المحاور المطروحة

بعد ملاحظة رجوع عنوان «أصول الدين الإسلامي» إلى المحور الذي

---

(1) القوشجي، علي بن محمد، شرح تجريد الكلام، (لا. م)، (لا. ن)، (لا. ز)، ص4.

(2) الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، تحقيق الخفاجي، ط1، قم، دار الحكمة، 1413هـ، ج2، ص105.

(3) الحكيم، محسن، حقائق الأصول، بيروت، مؤسسة البلاغة، (لا ت)، ج1، ص354.

(4) الفياض، محمد اسحاق، محاضرات في أصول الفقه، ط3، قم، دار الهادي، 1410هـ، ج4، ص177.

سبقه، وهو «العقائد الدينية»، تكون المحاور المطروحة لتحديد معيار الانتساب إلى علم الكلام ثلاثة:

1 ـ الموجود بما هو موجود (على قانون الإسلام).

2 ـ العقيدة الدينية.

3 ـ ذات اللّه وصفاته وأفعاله.

وهذه المحاور الثلاثة غير متعارضة في النتيجة، فالموجود بما هو موجود على قانون الإسلام ينحصر بذات اللّه، وصفاته، وأفعاله، إذ كل المخلوقات هي أفعال اللّه تعالى، والعقيدة الدينية تنحصر دائرتها بذات اللّه، وصفاته وأفعاله، كيف لا؟! وهذا العنوان يختصر كل الوجود على ضوء قواعد الدين.

والنتيجة هي صحة القول: إن المحور الذي تدور حوله المسائل الكلامية هو اللّه تعالى ذاتاً، وصفة، وفعلاً.

فالمعيار المصّحح لانتساب المسألة إلى علم الكلام هو دورانها حول ذات اللّه، وصفاته، وأفعاله.

وعليه فمسألة ولاية الفقيه إن كانت من أفعال اللّه تعالى، فهي من علم الكلام، وهذا ما سوف يتضّح في الصفحات القادمة بإذن اللّه تعالى.

معيار الانتساب إلى علم الفقه

اشتهر تعريف علم الفقه بأنه «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية»[1].

وقد عرَّف عدة فقهاء الحكم الشرعي بأنه «خطاب اللّه تعالى، أو مدلول خطابه المتعلّق بأفعال المكلَّفين...»[2].

وعلى ضوء هذا برز في تحديد محور علم الفقه اتجاهان:

الاتجاه الأول، رأى أن محور هذا العلم، وموضوعه هو أفعال المكلَّفين؛ لأن الأحكام الشرعية التي هو محمولات مسائل علم الفقه تدور حول تلك الأفعال. من هنا رسم الخوئي (ره) ضابطة المسألة الفقهية بأنها التي يدور البحث فيها عن عوارض فعل المكلف[3].

وقد قَبِل البعض محورية علم الفقه هذه، إلا أنه أبدل كلمة «المكلفين» بـ«العباد»، وهذا ما فعله شارح كتاب «الكوكب المنير» حين قال: «موضوع علم الفقه أفعال العباد من حيث تعلُّق الأحكام الشرعية بها»[4].

ولعله قام بهذا التغيير لالتفاته إلى أن الحكم الشرعي قد يتعلق بغير المكلَّفين، كضمان الصبي ما يتلفه من الأموال. مع أن بعض العلماء الذين التفتوا إلى ذلك أصرُّوا على أن محور علم الفقه هو أفعال

---

(1) انظر: مطهري، مرتضى، أصول الفقه، ترجمة محمد شقير، ط1، بيروت، دار التيار الجديد، 1993م، ص6.
الفضلي، عبد الهادي، دروس في فقه الإمامية، (لا.م)، مؤسسة أم القرى، 1995م، ص15.

(2) انظر: الشهيد الأول، محمد بن جمال الدين: القواعد والفوائد، قم، مكتبة الداوري، (لا.ت)، ص7.
الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، ط1، خراسان، مكتب الاعلام الإسلامي، 1416هـ، ص29.

(3) الفياض، محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، ط3، قم، دار الهادي، 1410هـ، ج4، ص177.

(4) ج1، ص36، (نقلاً عن: الفضلي، عبد الهادي، دروس في فقه الإمامية، ج1، ص21).

المكلَّفين؛ باعتبار أن الضمان السابق ونحوه يتعلق بوليٍّ الصبي، لا بالصبي نفسه[1].

كما لاحظ البعض على تحديد موضوع علم الفقه بفعل المكلف أن جملة من المسائل الفقهية لا تدور حول فعله، كقولنا «الوقت سبب لوجوب الصلاة»، وأجيب بأن ذلك راجع إلى بيان حال الفعل بتأويل أن الصلاة تجب بسبب الوقت، وفي كل مسألة لا يرجع موضوعها إلى فعل المكلف بشكل مباشر أوَّلوه ليرجع إليه[2].

الاتجاه الثاني: اعتبر أن موضوع علم الفقه، ومحوره هو «الأحكام الشرعية، أو الوظائف العملية من حيث التماسها من أدلتها»[3].

والفرق بين الاتجاه الأول المحدِّد لمحور علم الفقه بأنه فعل المكلف، من حيث تعلق الحكم الشرعي به، والثاني المحدِّد له بأنه الحكم الشرعي، وما يقوم مقامه، من حيث استفادته من الأدلة: هو أن الأول قائم على النظر إلى الدائرة التي تحوم حولها محمولات العلم، بينما الثاني قائم على النظر إلى الدائرة التي يحوم حولها البحث، وتنصب عليها الدراسة.

وتسمية الدائرة الأولى بالموضوع كان مقابل المحمول، في حين كانت تسمية الدائرة الثانية بالموضوع باعتبار أنه وضع ليبحث فيه ويدرس بصورة مباشرة[4].

---

(1) انظر: الشهيد الثاني، زين الدين بن علي. تمهيد القواعد، ص30.

(2) انظر: التهانوي، محمد علي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996 ج1، ص40.

(3) الحكيم، محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، ط2، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، 1979م، ص15.

(4) انظر: الفضلي، عبد الهادي. دروس في فقه الإمامية، مؤسسة أم القرى، 1415هـ، ج1، ص22 - 23.

وقد اعتبر السيد محمد باقر الصدر (ره) الحكم الشرعي هو موضوع علم الفقه في مرحلة سابقة على التدوين، مع أنه يقع محمولاً في تلك المرحلة[1].

الأحكام الشرعية الاعتقادية

وعل كلّ حال سواء قلنا: إن محور علم الفقه هو فعل المكلف باعتبار تعلق الحكم الشرعي به، أو الحكم الشرعي المتعلق بفعل المكلف، فإن هناك سؤالاً عن الأحكام الشرعية الاعتقادية، كوجوب تصديق النبي، ووجوب الإيمان بعدل اللّه تعالى، فهل تدخل هذه الأحكام في علم الفقه، أو أن محلها الصحيح هو في علم الكلام؟

والجواب بناءً على اطلاق المعيار السابق لعلم الفقه هو أنها مسألة فقهية، فهي تدور حول فعل المكلف وإن كان هنا فعلاً قلبياً؛ إذ في علم الفقه أحكام تتوجه إلى الفعل القلبي كأحكام النية في العبادات، وأيضاً هي أحكام شرعية وإن كانت ذا صبغة اعتقادية.

وقد يبدو هذا الكلام غريباً بعض الشيء؛ إذ لم نعهد في كتب الفقه مسائل تدور حول أحكام شرعية عقائدية. إلا أن غرابة هذا الأمر لم توهن من اصرار بعض العلماء على كونها فقهية مقابل البعض الآخر الذي اعتبرها من مسائل علم الكلام.

قال الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ـ وهو أستاذ الفلسفة

---

(1) انظر: الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، تقرير الهاشمي، ط2، المجمع العلمي للشهيد الصدر، 1405هـ، ج1، ص42.

الإسلامية في جامعة القاهرة ـ: «جاء الإسلام بجملة من الأحكام الشرعية، بعضها يتعلق بالاعتقاديات، وبعضها يتعلق بالعمليات من العبادات والمعاملات، واعتبرت الأحكام الشرعية الاعتقادية كالإيمان باللَّه، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر، خيره، وشره أصولاً، والأحكام الشرعية العملية على اختلافها كالصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، والجهاد، والبيوع، والزروع فروعاً. والعلم الباحث في الأحكام الاعتقادية هو العلم المعروف باسم علم الكلام، ويعرف أيضاً باسم علم التوحيد والصفات.

أما العلم الباحث في الأحكام العملية على اختلافها فهو علم الشرائع والأحكام أو علم الفقه»[1].

وقد أشار سعد الدين التفتازاني إلى ذلك، فقال في شرحه للعقائد النسفية ما نصه: «إعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل، وتسمى فرعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية، والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام... وبالثانية علم التوحيد والصفات»[2].

وأمام التساؤل حول هوية الأحكام الشرعية الاعتقادية يُلاحظ أن بعضاً منها يتوصل إليه الناظر في الأدلة الكلامية من دون حاجة إلى الرجوع إلى الفقيه كوجوب تصديق النبي ﷺ؛ إذ أن الدليل العقلي القطعي سيقود إلى ذلك حتماً، لا سيَّما أن مثل هذه المسألة من

---

(1) التفتازاني، أبو الوفا، علم الكلام وبعض مشكلاته، القاهرة، دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1991م، ص3 ـ 4.

(2) نقلاً عن المرجع السابق، ص4.

القبليَّات التي لها دخالة في اعطاء الحجية لمرجعية الفقيه والفقه، إلا أن بعض المسائل الكلامية ليست كذلك كالرجعة عند الإمامية، فحكمها الشرعي من حيث وجوب الإيمان بها وعدمه إنما هو من شؤون الفقيه وعلم الفقه، إذ يقف علم الكلام عند إثبات أدلتها أو نفيها أو التوقف فيها.

فهذا حكم شرعي عقائدي لكنه فقهي لا كلامي كما هو واضح.

عوداً على بدء

وعلى كلٍّ، فإن الهدف مما تقدم هو معرفة المعيار الذي يصحِّح انتساب المسألة المطروحة إلى علم الفقه. وقد تبيَّن أن المصحِّح لذلك هو دورانها حول فعل المكلَّف أو كون محمولها حكماً شرعياً. ولا ضير في هذا التردد طالما أن المصبّ فيهما واحد، وإن اختلف منطلق النظرة في كونه فعل المكلّف أو الحكم الشرعي.

وعليه فمسألة ولاية الفقيه، إن توجّهت نحو فعل المكلف، أو ـ فقل: ـ لرسم الحكم الشرعي فهي فقهية.

ولكن قبل تطبيق معياري علمي الكلام والفقه على مسألة ولاية الفقيه، لا بدَّ من الإطلالة على العناوين الرئيسية للمسائل الكلامية لتحديد منزلة ولاية الفقيه، وأثرها ـ على فرض كونها من مسائل علم الكلام ـ؛ لما لذلك من أثر في النتائج والآثار، وهذا ما سنبحثه بإذنه تعالى في الفصل الثاني.

خلاصة الفصل الأول

إن لكل علم محوراً، أو محاور تدور حولها أبحاثه، ويصح الاعتماد عليه كمعيار لمعرفة الهوية العلمية لما يطرح من مسائل. ومحور علم الكلام هو ذات اللّه، وصفاته وأفعاله، بينما محور علم الفقه هو فعل المكلّف من حيث تعلق الحكم الشرعي به، أو الحكم الشرعي من حيث تعلقه بفعل المكلَّف.

رؤوس
المصطلحات الكلامية

تمهيد

بعد التعرُّف على معيار الانتساب إلى علمي الكلام والفقه تدعو طبيعة البحث ـ بلحاظ النتائج المترتبة عليه ـ إلى تحديد جملة من المصطلحات الكلامية؛ وذلك قبل بيان هويَّة مسألة ولاية الفقيه، في أنها كلامية أو فقهية؛ وذلك لأن تبنِّي كلامية هذه المسألة يفتح الباب أمام تأثير الاعتقاد، أو عدم الاعتقاد بها، أو انكارها على الهوية الدينية، أو المذهبية. لذا كان لا بد من دراسة العناوين الكلامية الأساسية التي لها دخالة في تحقيق هذه الهوية الاعتقادية.

ولعل من المناسب اطلاق اسم رؤوس المصطلحات الكلامية على هذه العناوين التي هي:

1 ـ أصل الدين.

2 ـ ضرورة الدين.

3 ـ أصل المذهب.

4 ـ ضرورة المذهب.

ويضاف إليها عنوان آخر يشمل كل ما سواها من مسائل كلامية، ولعل اسم «فرع غير ضروري» يتناسب مع العناوين السابقة وبه تصبح الرؤوس خمسة.

١- أصل الدين

المعنى اللغوي

الأصل: له عدة معانٍ، منها: أساس الشيء[1]، والمراد به ما يبتني عليه غيره[2].

الدين: له عدة معان أيضاً، منها: الانقياد[3]، وبهذا المعنى سميت الشريعة ديناً[4]، وباعتبار هذين المعنيين يكون المعنى اللغوي لأصول الدين هو: الأسس التي تبتنى عليها الشريعة.

المعنى الاصطلاحي

لعلَّ الانسباق الأول إلى ذهن الباحث عن معنى لمصطلح في علم ما هو الرجوع إلى الكتب المتخصصة في بيان مصطلحات ذلك العام، أو الجامعة لها، وعليه، وللوصول إلى تحديد المعنى الاصطلاحي لأصول الدين، كان لا من مراجعة الكتب المتخصصة باصطلاحات علم الكلام ككتاب «شرح المصطلحات الكلامية»، لكن عند مراجعته اتضح أنه يقتصر في بيان المصطلح بأمرين:

الأول: تعداد أصول الدين.

---

(1) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق هارون، قم، مكتب الاعلام الإسلامي، 1404هـ، ج1، ص109.

(2) الحلي، حسن بن يوسف، الباب الحادي عشر، تحقيق محقّق، مشهد، استان قدس رضوي، 1368هـ.ش، ص2.
السيوري، مقداد بن عبد الله، ارشاد الطالبين، تحقيق الرجائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي العامة، 1405هـ، ص14.

(3) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج2، ص319.

(4) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، ط1، بيروت، دار مكتبة الحياة، ج9، ص208.

والثاني: تعريف أصول الدين بعلم الكلام، من دون التعرُّض لتحديد المعنى المصطلح[1].

ولم يكن الحال أفضل عند مراجعة موسوعة «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» التي اكتفى مؤلفها التهانوي بذكر المعنى اللغوي للأصل، وعقَّبه بأن أصول الدين هي علم الكلام[2].

أما أصحاب المؤلفات الكلامية، فإنهم أكثروا من ترداد مصطلح «أصول الدين» في كتبهم، بل أكثروا من تسمية كتبهم الكلامية بهذا العنوان حتى عرض آقا بزرك الطهراني في كتابه الذريعة إلى تصانيف الشيعة اثنين وثمانين عنواناً لكتب كلامية، كل منها يحمل عنوان «أصول الدين»[3]، إضافة إلى عدد كبير من الكتب المعنونة بعناوين شبيهة، كأصول العقائد.

رغم ذلك لم ألحظ فيما قرأته من كتب علم الكلام تحديداً هندسياً واضحاً لهذا المصطلح، فعمَّمه بعضهم لكل العقائد التي تمثل القاعدة للدين، كما يظهر من كلام الشيخ محمد تقي مصباح يزدي ـ وهو أحد أهمّ أساتذة الفلسفة المعاصرين في إيران ـ حيث قال: «إن الدين يتألف من قسمين رئيسين:

1 ـ العقيدة أو العقائد التي تمثل الأساس والقاعدة له.

2 ـ التعاليم والأحكام العملية الملائمة لذلك الأساس، أو الأسس العقائدية، والمنبثقة في واقعها من تلك الأسس.

---

(1) انظر: شرح المصطلحات الكلامية، إعداد ونشر مجمع البحوث الإسلامية، ط1، مشهد، 1415هـ، ص24.

(2) انظر: التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط1، بيروت، مكتبة لبنان، 1996م، ج1، ص213 ـ 215.

(3) الطهراني، آقابزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الأضواء، 1983م، ج2، ص181 ـ 196.

ومن هنا كان من المناسب أن يُسمَّى قسم العقائد من الدين بـ«الأصول»، وقسم الأحكام العملية بـ«الفروع»[1].

ويُلاحظ على هذا التعميم لمصطلح أصول الدين ـ أنه شاع بين العلماء التفريق بين أصول الدين، وأصول المذهب، رغم كون أصول المذهب من المسائل العقائدية، وكذا بينه وبين ضرورة الدين، إضافة إلى ضرورة المذهب، رغم كون جملة من ضرورات الدين والمذهب من العقائديات أيضاً، وهذا يعني أن مصطلح أصول الدين يستعمل بمعنى لا يشمل الأمور العقائدية كلها، بل قسماً خاصاً منها، وهذا ما اعترف به محمد تقي مصباح يزدي في كلام آخر له حيث ذكر أن هناك اصطلاحاً خاصاً لأصول الدين يختص بالمعتقدات الأساسية دون غيرها[2].

وهذا ما يفتح لنا نافذة لتحديد المعنى الاصطلاحي لأصول الدين الذي لم يرد في الكتاب الكريم ولا في أحاديث المعصومين ﷺ؛ ولعل هذا من أسباب عدم اهتمام العلماء بتحديد هذا المصطلح.

وهناك نافذة أخرى نطلُّ من خلالها لتحديد المعنى الاصطلاحي لأصول الدين، وهو تتبع كلام الفقهاء في أبحاثهم الاستدلالية عند الكلام عن الكافر الذي بحثوا عن الأحكام الشرعية المتعلقة به في مواطن عديدة من كتبهم، كباب الارتداد، والإرث والنجاسات، والملاحظ في هذه الكتب أن بحث الفقهاء فيها عن تحديد معنى الكافر ساقهم

---

(1) انظر: يزدي، محمد تقي، دروس في العقيدة الإسلامية، ط2، طهران، منظمة الإعلام الإسلامي، 1993م، ج1، ص26.

(2) انظر: المرجع السابق، ج1، ص29.

للبحث عن مكوِّنات الهوية الإسلامية بما يفسِّر بشكل واضح سرَّ اختلاف العلماء في تحديد عدد أصول الدين.

ومن خلال ما تقدم يمكن الاطلالة على ما اختزنه الكثير من العلماء من معنى اصطلاحي لأصول الدين دون التصريح عنه، مع التأكيد أن بعضاً منهم استعمل هذا المصطلح بما ينسجم مع المعنى اللغوي العام دون تحديد معنى خاص به.

وقبل صياغة التعريف الاصطلاحي لأصول الدين يحسن القاء الضوء على أمرين مهمَّين:

الأمر الأول: بما أن هذا البحث يقتصر على الدين الإسلامي، فإن أصول هذا الدين هي عبارة عن العناصر الأساسية التي يحقِّق الإيمان بها الهوية الإسلامية.

الأمر الثاني: ان هذه العناصر التي يحقِّق الإيمان بها الهوية الإسلامية على نوعين:

النوع الأول: عناصر لا بد من الإيمان بها على كل حال لتحقيق هوية الإسلام، من دون فرق بين صورة وأخرى، فلو لم يتحقق الإيمان بهذه العناصر من الإنسان، فإنه لا يحكم بإسلامه حتى لو كان عدم تحققها عن جهل، أو غفلة، أو شبهة، وغيرها.

ومثالها: الإيمان بنبوّة خاتم الأنبياء محمد ﷺ، فلو أن شخصاً آمن بوحدانية اللَّه تعالى، لكنه لم يؤمن بنبوّته؛ لشبهه اعترته، أو لجهل دون عناد، فإنه لا يكون مسلماً.

ويعبَّر عن هذه العناصر بأنها التي يكون للإيمان بها موضوعية في

تحقيق الهوية الإسلامية، والمقصود من «لها موضوعية» أنها لا بد أن تتحقق على كل حال.

النوع الثاني: عناصر قد يكون لها دخالة في تحقيق هوية الإسلام، لكن في بعض الحالات دون بعض آخر. ومثالها: الإيمان بضغطة القبر؛ فإن عدم الإيمان بها لا يُخرِجِ من الإسلام في جميع الحالات والصور، بل القدر المتيقَّن هو أن منكر ضغطة القبر يَخرُج من الإسلام إذا كان انكاره يرجع إلى تكذيب النبي ﷺ، أو انكار رسالته.

لذا فإن الإيمان بضغطة القبر ليس له موضوعية في تحقيق الهوية الإسلامية.

وأصول الدين كما يفهم من كلمات العلماء هي ما كانت من النوع الأول.

قال السيد أبو القاسم الخوئي (ره) - على ما قرَّره تلميذه الشيخ علي الغروي(ره) -: «قد اعتبر في الشريعة المقدسة أمور على وجه الموضوعية في تحقق الإسلام، بمعنى أن انكارها، أو الجهل بها يقتضي الحكم بكفر جاهلها، أو منكرها، وإن لم يستحق بذلك العقاب؛ لاستناد جهله إلى قصوره وكونه من المستضعفين.

«فمنها»: الاعتراف بوجوده جلت عظمته، ووحدانيته في قبال الشرك، وتدل على اعتبار ذلك جملة من الآيات والروايات، وهي من الكثرة بمكان.

«ومنها»: الاعتراف بنبوة النبي ﷺ، ورسالته، وهو أيضاً مدلول جملة وافية من الآيات والروايات، منها: قوله عزَّ من قائل: ﴿وإن كُنْتُم في رَيْبٍ

ممَّا نَزَّلْنَا على عَبْدِنا، فأْتُوا بسورةٍ من مِثْله، وادْعُوا شُهَداءَكم من دونِ اللَّهِ إن كُنْتُم صادِقِين، فإنْ لَمْ تَفعَلُوا، وَلَنْ تَفعُلوا فَاتَّقُوا النارَ التي وَقُودُها النَّاسُ والحِجارةُ أُعِدَّتْ للكَافِرِين﴾[1].

«ومنها»: الاعتراف بالمعاد[2].

إن عرض تمام الكلام السابق للسيد أبي القاسم الخوئي (ره) كان لاعطاء مثال على ما مرَّ سابقاً، فأبو القاسم الخوئي (ره) ـ وهو من الفقهاء الكبار ـ قد ورد كلامه كتعليق على حكم فقهي بنجاسة الكافر، فناسب ذلك الحديث عن محدِّدات الهوية الإسلامية، ثم عقَّب ذلك ببيان الأمور التي تحقِّق هذه الهوية، فحصرها بالعناوين الثلاثة المتقدمة التي من الواضح انطباق مصطلح أصول الدين عليها. وهي ـ أي العناوين الثلاثة ـ التي اعتبرها الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي العقائد الأساسية، والأصلية التي يطلق عليها أصول الدين بالاصطلاح الخاص[3].

بعد ما تقدم يمكن لنا صياغة تعريف لمصطلح أصول الدين هو التالي:

«العناصر التي يكون للإيمان بها موضوعية في تحقيق الهوية الإسلامية».

ومن المفيد هنا الإشارة إلى أن السيد أبا القاسم الخوئي (ره) أثناء

---

(1) سورة البقرة، الآيتان، 23، 24.

(2) الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ط2، قم، مؤسسة آل البيت، (لا ـ ت)، ج2، ص58 ـ 59.

(3) انظر: يزدي، محمد تقي، دروس في العقيدة الإسلامية، ج1، ص28.

حديثه عما يحقق الهوية الإسلامية ميَّز في تحقق هذه الهوية بين عالمي الدنيا والآخرة، حيث تكون الهوية الإسلامية في عالم الآخرة نتاج الإيمان الحقيقي الواقعي، بينما المقصود من هذه الهوية في الدنيا هو ما يترتب عليه آثار الإسلام فيها من حرمة المال، والدم، والعرض، وأحكام الزواج، وغير ذلك، وقد اعتبر السيد الخوئي (ره) أن الأصول الثلاثة التي ذكرها وعرضناها سابقاً هي ما يحقق هوية الإسلام في الدنيا[1].

عدد أصول الدين

وعل كلٍّ فإن المتتبع لكلمات العلماء، لا سيَّما الكلاميين منهم، يلاحظ أن عدد أصول الدين يتراوح عندهم بين الأعداد التالية:

1 ـ خمسة، هي: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، والمعاد.

2 ـ ثلاثة، هي: التوحيد، النبوة، والمعاد.

3 ـ اثنان، هي: التوحيد، والنبوة.

والبحث الأساس سيدور حول كون أصول الدين ثلاثة أو اثنين؛ وذلك لأن نتيجة هذا البحث ستوضِّح حال الاتجاه الأول (أن عددها خمسة)، فضلاً عن أن الكثير ممن أفاد بكون أصول الدين خمسة لم يرد المعنى الاصطلاحي السابق، بل خلط في بعضها بين أصول الدين وأصول المذهب، وفي بعضها الآخر بين أصول الدين وفروع أخرى، كما سيتبيَّن لاحقاً.

---

(1) انظر: الغروي، علي، التنقيح، ج2، ص63.

وبحصر البحث ودورانه بين الأصول الثلاثة، والأصلين، فإن السؤال الأساس سيتوجه نحو «المعاد»: هل هو أصل ديني بالمعنى الاصطلاحي المتقدم، أم لا؟

وقبل الجواب لا بدَّ من التأكيد على عدم الخلاف بين علماء الإسلام في كون منكر المعاد، وهو ملتفت إلى أن انكاره ملازم لتكذيب النبي ﷺ، أو انكار رسالته، هو كافر بلا شك، إلا أن الكلام هو في كون المعاد من العناصر التي لها موضوعية في تحقيق هوية الإسلام، بحيث يقال: إن من لا يؤمن به ولو لجهل، أو غفلة، أو شبهة، مع إيمانه بالتوحيد وبنبوة محمد بن عبد اللَّه ﷺ هو كافر، وليس بمسلم.

والجواب الذي يقتضيه السير العلمي الصحيح هو أن أصول الدين الإسلامي بالمعنى الاصطلاحي السابق تنحصر بالتوحيد[1] والنبوة الخاصة (نبوة محمد بن عبد اللَّه ﷺ)، فيكفي الاقرار بهذين الأصلين للحكم على المقرِّ بهما بأنه مسلم[2]، وإن لم يعتقد بالمعاد لجهل، أو غفلة، ونحوهما، مع التأكيد أن لا يكون ذلك مستلزماً لتكذيب النبي ﷺ أو انكار رسالته.

وهذا هو مفاد كلام الكثير من علماء الإسلام، حتى أن السيد أبا القاسم الخوئي (ره) نفسه الذي اعتبر المعاد أصلاً ـ كما تقدم ـ اعترف أن الفقهاء أهملوا عدَّ المعاد من جملة أصول الدين[3].

(1) لا يخفى ان أصل الأصول هو الإيمان بوجود اللَّه تعالى، ولكن لم يذكر هنا مع الأصول؛ لأنه متضمن في التوحيد الذي هو فرع الوجود.

(2) أنظر: ترحيني، محمد حسن. الاحكام في علم الكلام، ط1، بيروت، دار الأمير، 1993م، ص7.

(3) الغروي، علي. التنقيح. ج2، ص59.

ونتعرض هنا لكلام نخبة من كبار العلماء الذين لم يعدُّوا المعاد من جملة أصول الدين ـ بحسب المعنى المحدّد سابقاً ـ:

قال الشيخ مرتضى الأنصاري (ت 1281هـ)، ـ وهو من كبار علماء الشيعة وأبرزهم ـ: «... فإن المقصود أنه لم يعتبر في الإيمان أزيد من التوحيد، والتصديق بالنبي ﷺ وبكونه رسولاً صادقاً فيما يبلّغ»[1].

وأكَّد الفقيه والمتكلّم الشيخ مقداد بن عبد اللَّه السيوري الحلي (ت826هـ) أن الإسلام هو الاقرار بالشهادتين[2].

وقال السيد عبد الأعلى السبرزواري (ره): «لا ريب أنه (أي الإسلام) عبارة عن الشهادتين فمع الاقرار بهما يتحقق أصل الإسلام»[3].

وقال السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي في كتابه المعروف «العروة الوثقى»: «والمراد بالكافر من كان منكراً للألوهية، أو التوحيد، أو الرسالة، أو ضرورياً من ضروريات الدين، مع الالتفات إلى كونه ضرورياً، بحيث يرجع انكاره إلى انكار الرسالة»[4].

فهو قد حدَّد الكافر بانكار الألوهية، أو التوحيد، أو الرسالة، ثم تعرَّض لانكار ضروريات الدين مقيِّداً الحكم بكفر المنكر بها بالالتفات إلى كونها من ضرورياته بحيث يرجع إنكارها إلى إنكار الرسالة، بينما لم يقيِّد انكار الألوهية أو التوحيد أو الرسالة، وما ذلك إلا لخصوصية في هذه العناوين الثلاثة التي يمكن اختصارها بعنوانين هما: التوحيد

(1) الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، تحقيق النوراني، قم، مؤسسة النشر الإسلامية، (لا، ت)، ج1، ص277.

(2) السيوري، مقداد، ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق الرجائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي العامة، 1405هـ، ص438.

(3) السبزواري، عبد الأعلى، مهذّب الأحكام، ط4، قم، مؤسسة المنار، 1413هـ، ج1، ص373.

(4) اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى، ط2، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1984، ج1، ص67.

والرسالة؛ لكون التوحيد يتضمن الإيمان بوجود الله تعالى. وهذه الخصوصية هي كونهما أصلي دين، لا ضرورتين من ضرورياته.

من هنا علَّق السيد أبو القاسم الخوئي (ره) على كلام السيد اليزدي (ره) بعد كلمة «أو الرسالة» مباشرة بقوله: «أو المعاد»[1] لكونه يعتبره أصلاً ثالثاً.

وكذلك فعل السيد حسن القمي (ره) في تعليقته على هذه العبارة في العروة الوثقى[2].

وكلام السيد اليزدي المذكور آنفاً لا يمثل رأيه فقط، بل إضافة إليه يمثِّل آراء ثمانية من فقهاء الشيعة ـ بعد استثناء السيد أبي القاسم الخوئي والسيد حسن القمي ـ وهم: الإمام روح اللَّه الموسوي الإمام الخميني، السيد محمد رضا الكلبايكاني، السيد شهاب الدين المرعشي النجفي، السيد محمد كاظم الشريعتمداري، السيد أبو الحسن الرفيعي، السيد محمود الشاهرودي، السيد محمد الهادي الميلاني، والسيد أحمد الخونساري، وذلك لأن كتاب العروة الوثقى هو رسالة عملية علَّق عليها عشرة فقهاء متَّبعين منهجاً مفاده أن عدم التعليق على المتن يفيد تبنِّي الرأي الموجود فيه.

وعليه يكون ما ذكره السيد اليزدي (ره) من تحديد الكفر، والذي لازمه تحديد الهوية الإسلامية بالأصلين يمثل آراء الفقهاء الثمانية الآخرين.

(1) المرجع السابق، ص67.
(2) المرجع السابق، ص67.

أدلة القائلين بثنائية أصول الدين

وقد استدل على انحصار أصول الدين بالتوحيد والنبوة الخاصة بعدة أدلة منها:

الدليل الأول: السيرة المشهورة للنبي الأكرم ﷺ من أنه كان يقبل الإسلام ممن تشهَّد بالشهادتين، من دون أن يلزمه بأية إضافة أخرى.

الدليل الثاني: رواية جميل بن درَّاج ـ وهي صحيحة سنداً ـ قال: سألت أبا عبد اللّه (أي الإمام الصادق عليه السلام) عن الإيمان، فقال: «**شهادة أن لا إله إلا اللّه، وان محمداً رسول اللّه**»[1].

فمقتضى اطلاق هذه الرواية عدم اعتبار الاقرار بشيء آخر في تحقق الهوية الإسلامية[2].

الدليل الثالث: رواية سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام ـ وهي رواية معتبرة السند[3] ـ: «**الإسلام شهادة أن لا إله إلا اللّه، والتصديق برسول اللّه ﷺ، به حُقِنَت الدماء، وعليه جرت المناكح، وعلى ظاهره جماعة الناس**»[4].

وقد استدلَّ بهذه الرواية على أن الهوية الإسلامية تتحقق فقط بهذين الأصلين ثلة من العلماء الكبار من بينهم: الفقيه الهمداني في مصباح الفقيه[5]، والسيد علي الطباطبائي في رياض المسائل[6] والسيد محمد صادق الروحاني في فقه الصادق[7].

---

(1) الكليني، محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، تحقيق الغفاري، بيروت، دار الأضواء، (لا.ت)، ج2، ص38.

(2) انظر: السبزواري، مهذّب الأحكام، ج1، ص373.

(3) يُعبَّر عن هذه الرواية باصطلاح علم الدراية بالموثّقة؛ لكون راويها من الثقاة غير الإماميين.

(4) الكليني، الأصول من الكافي، ج2، ص25.

(5) انظر: كتاب الطهارة من مصباح الفقيه، طهران، مكتبة الصدر، (لا.ت)، ص566.

(6) الطباطبائي، علي، رياض المسائل، ط1، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1412هـ، ج2، ص357.

(7) الروحاني، محمد صادق، فقه الصادق، ط3، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1413هـ، ج3، ص305 - 306.

ويؤيد انحصار أصول الدين بالتوحيد والنبوة رواية محمد بن سالم عن الإمام أبي جعفر (أي الإمام الباقر عليه السلام) أنه قال: «... **ثم بعث الله محمداً ﷺ، وهو بمكة عشر سنين، فلم يمت بمكة في تلك العشرين سنة أحد يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً ﷺ رسول الله، إلا أدخله الله الجنة بإقراره، وهو إيمان التصديق، ولم يعذب الله أحداً ممن مات، وهو متبع لمحمد ﷺ على ذلك إلا من أشرك بالرحمن**»[1].

وقد علَّق الشيخ مرتضى الأنصاري على هذه الرواية قائلاً: «وهو إيمان التصديق؛ فإن الظاهر أن حقيقة الإيمان التي يخرج الإنسان بها عن حدِّ الكفر الموجب للخلود في النار لم تتغيَّر بعد انتشار الشريعة»[2].

وخلاصة ما تقدم أن العناصر التي لها موضوعية في تحقيق الهوية الإسلامية تنحصر بأصلين هما: التوحيد، ونبوة محمد بن عبد الله ﷺ.

أدلة القائلين بثلاثية أصول الدين

ورغم الأدلة السابقة على انحصار أصول الدين بأصلين، فإن بعض العلماء صرَّح بكونها ثلاثة، بإضافة المعاد إلى التوحيد والنبوة[3]،

(1) الكليني، الأصول من الكافي، ج2، ص30 - 39.

(2) الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، ج1، ص277.

(3) انظر: كاشف الغطاء، محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها، تحقيق علاء آل جعفر، ط1، قم، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، 1415، ص21.

- الخونساري، محمد باقر، تلويح النوريات، تقديم الروضاتي الأصفهاني، ص62 (المقدمة).
- الغروي، علي، التنقيح، ج2، ص59.
- الحسني، محمد علي، دراسات في عقائد الشيعة الإمامية، ط1، بيروت، مؤسسة النعمان، 1409هـ، ص28.
- اليزدي، محمد تقي، دروس في العقيدة الإسلامية، ج1، ص23.
- الأنصاري، عبد الواحد، هذه عقيدتنا، بغداد، مطبعة المعارف، 1967م، ج1، ص138.

وإن كان بعض هؤلاء أطلق قوله من دون تحديد دقيق للمعنى المراد من الأصل.

ومن هؤلاء الأعلام القائلين بثلاثية أصول الدين السيد أبو القاسم الخوئي(ره) الذي استدل على كون المعاد أصلاً ثالثاً بعدة آيات قرآنية قرن الله تعالى فيها الإيمان به بالإيمان بالمعاد[1].

والآيات التي عرضها (ره) هي التالية:

1 ـ قوله تعالى: **﴿إِنْ كُنْتُم تُؤْمِنُون بالله واليَوم الآخِرِ﴾**[2].

2 ـ قوله تعالى: **﴿إنْ كُنَّ يؤمِنَّ بِالله واليوم الآخِرِ﴾**[3].

3 ـ قوله تعالى: **﴿مَنْ كانَ مِنْكُمْ يُؤمنُ بِاللهِ واليومِ الآخِرِ﴾**[4].

4 ـ قوله تعالى: **﴿مَنْ آمَنَ باللهِ واليومِ الآخِرِ﴾**[5].

وبعد استعراض هذه الآيات قال السيد الخوئي (ره): «ولا مناص معها من اعتبار الإقرار بالمعاد على وجه الموضوعية في تحقق الإسلام»[6].

وكأنَّ السيد الخوئي (ره) استظهر «من عطف الإيمان باليوم الآخر على الإيمان باللَّه أنه كالإيمان به في كونه دخيلاً في الإسلام، وكفر منكره»[7].

لكن يُلاحظ على ما قدَّمه أن مجرد عطف الإيمان باليوم الآخر على الإيمان باللَّه لا يدل على أنهما من قبيل واحد، وأن كلاً منهما له موضوعية في تحقيق هوية الإسلام، بل قد يُحمل العطف على معنى

---

(1) انظر: التنقيح، ج2، ص59.

(2) سورة النساء، الآية: 59.

(3) سورة البقرة، الآية: 228.

(4) سورة البقرة، الآية: 232.

(5) سورة البقرة، الآية: 177.

(6) الخوئي، التنقيح، ج2، ص59.

(7) الصدر، محمد باقر، بحوث في العروة الوثقى، ط2، قم، مجمع الشهيد الصدر العلمي، 1408هـ، ج3، ص292.

آخر، كأن يُحمل على التهديد كما في الآية الثانية، وهو ما قد يفهم من خلال مطلع هذه الآية وهو قوله تعالى: ﴿والمُطَلَّقات يتربَّصْنَ بأنفسِهِنَّ ثلاثةَ قُرُوءٍ، ولا يَحِلُّ لَهُنَّ أن يَكْتِمْنَ ما خَلَقَ اللّهُ في أرحامِهِنَّ، إنْ كُنَّ يؤمِنَّ باللَّه، واليَوْمِ الآخِرِ﴾[1].

فالعطف في هذه الآية قد يكون من باب تهديد من يكتُمْنَ ذلك بعقاب يوم القيامة. وعلى هذا النحو تُحمل باقي الآيات.

فدخالة الإيمان بالمعاد في الإسلام «إنما هو باعتبار كونه من أوضح، وأبده ما اشتملت عليه الرسالة، وليس قيداً مستقلاً في الإسلام»[2] أي لا موضوعية له في تحقيق الهوية الإسلامية.

والنتيجة أنه لم يستقم ما طرح كدليل على وجود أصل ثالث للدين الإسلامي لِيُضاف إلى التوحيد، والنبوة الخاصة.

---

(1) سورة البقرة، الآية: 228.

(2) الصدر، محمد باقر، بحوث في العروة الوثقى، ج3، ص293.

2.ضرورة الدين

المعنى اللغوي

تقدم معنى «الدين» في اللغة والاصطلاح، أما معنى الضرورة، فذكر اللغويون أنها تأتي بمعنى الحاجة[1]، فحينما يقال: «رجل ذو ضرورة»، أي هو ذو الحاجة، وبهذا المعنى ورد «الضرورات تبيح المحظورات»، أي أن حاجة المرء إلى أمر من الأمور المحظورة تغيِّر حكمه من الحظر إلى الإباحة.

ولا يخفى أن استعمال الضرورة في مثل القول السابق، وكذا حينما يقال «هذا عمل ضروري»، لا يعني مطلق الحاجة، بل الضروري هو ما تدعو الحاجة إليه دعاء قوياً، وملحاً، كما ذكر ذلك بعض اللغويين[2]، بل استعمل في اللغة بما سُلب فيه الاختيار للفعل والترك[3]، بحيث صار لا ينفك عن صاحبه.

المعنى الاصطلاحي

استخدم لفظ الضروري في علم الكلام بمعنى يتلاءم مع ما مرّ في آخر البيان عن المعنى اللغوي، أي الذي لا ينفك عن الآخر، لكن بتجريده عن المعنى الأصلي الذي انطلق منه وهو الحاجة، فقيل في تفسير واجب الوجود: ما كان وجوده ضرورياً، بمعنى الذي لا ينفك عنه، ومن الواضح

---

(1) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت، دار الجيل، (لا.ت) ج2، ص75.

(2) انظر: المعلوف وآخرون، المنجد في اللغة، ط35، بيروت، دار الشروق، 1996م، ص447.

(3) المرجع السابق، ص447.

هنا أن معنى الضروري لم يستعمل بمعنى الحاجة؛ لعدم ملائمته مع حقيقة واجب الوجود الذي هو عين الوجود لا أنه محتاج إليه.

وقد تطوَّر استعمال اصطلاح «الضرورة» انطلاقاً مما سبق ليستعمل بمعنى البديهة وهو الواضح البيِّن الذي لا يحتاج إلى استدلال نظري.

وبهذه المعنى شاع اصطلاح الضرورة الدينية أو ضرورة الدين. وقد كثر استخدام العلماء لهذا المصطلح عند الكلام عن الأمور الموجبة للخروج من الإسلام، وقد صيغت عدة تعريفات لضرورة الدين ترجع كلها إلى ما مرّ، ومن جملة هذه التعريفات:

1 ـ ما يعرف بالبداهة أنه من أجزاء الدين، بحيث لو سئل عنه كل أحد من أهل الدين، لأجاب بأنه منه على وجه الجزم واليقين، إلا من كان جديد الإسلام، أو بعيد الدار من المسلمين.

2 ـ ما كان دليله واضحاً عند جميع المسلمين، بحيث لا يصح اختلافهم فيه بعد التفاتهم إليه.

3 ـ الذي يعرف العلماء المسلمون، والكافرون أنه جاء به نبيناﷺ.

4 ـ ما لا يتعرَّض أحد من المصنفين في علوم الشريعة لبيان حكمه من جهة نفسه في شيء من كتبهم الاستدلالية، وغيرها؛ لعدِّهم ذلك من قبيل توضيح الواضحات، وإيراد القول غير المفيد، مثل: وجوب الصلوات الخمس[1].

(1) انظر الخونساري،، محمد باقر، تلويح النوريات، ص78.

الموقع العقائدي للضرورة الدينية

تقدَّم أن أصل الدين يحتل الموقع العقائدي الأول بحيث إن عدم الإيمان به يخرج من الإسلام في كل الصور والأحوال. ويلي أصل الدين في الأهمية العقائدية الضرورة الدينية، والفارق الأساس بين الأصل الديني والضرورة الدينية: أن الذي يُخرج من الإسلام في الأول هو عدم الإيمان به، بينما المخرج منه في الضرورة الدينية هو إنكارها، لا عدم الإيمان بها.

وتفصيل الكلام في ذلك أن للعلماء اتجاهين في الضرورة الدينية:

الاتجاه الأول، يذهب إلى أن مجرَّد انكار الضرورة الدينية يُخرج من الإسلام، من دون تفصيل بين حالة وأخرى، فالكفر يحصل بمجرَّد الانكار.

وبناء على هذا الاتجاه يكون الفرق بين أصل الدين وضرورته أن عدم الاعتقاد بأصل الدين، ولو من دون انكار يتنافى مع الهوية الدينية، بينما لا بد في ضرورة الدين من الإنكار ليحصل هذا التنافي.

وقد اختار هذا الاتجاه الميرزا محمد باقر الخونساري (ت 1313هـ) في كتاب «تلويح النوريات من الكلام في تنقيح الضروريات من الإسلام»[1]، كما نسبه صاحب مفتاح الكرامة إلى ظاهر علماء الشيعة فقال: «وهنا كلام في أن جحود الضروري كفر في نفسه، أو يكشف عن انكار النبوة مثلاً، ظاهرهم الأول»[2].

---

(1) المرجع السابق، ص94 - 95.

(2) الحسيني العاملي، محمد جواد. مؤسسة آل البيت ﷺ. (لا ت)، ج1، ص143.

الاتجاه الثاني: يذهب إلى أن مجرَّد انكار الضرورة الدينية لا يُخرِج من الإسلام، إلا إذا رجع إلى انكار أصل ديني بالمعنى الخاص المتقدم، كانكار الرسالة أو تكذيب النبي ﷺ، فإنه بهذه الحال يتنافى مع الهوية الإسلامية، ويُخرِج منها.

فأصحاب هذا الاتجاه يفترقون عن أصحاب الاتجاه الأول في أنهم لا يحكمون بكفر منكر الضرورة الدينية لجهله، وعدم التفاته إلى الملازمة بين انكاره، وانكار أصل من أصول الدين، بينما يحكم أصحاب الاتجاه الأول بكفره في هذه الحالة.

والمستقرىء لأقوال العلماء يلاحظ كثرة الذاهبين إلى الاتجاه الثاني مما قد يؤدي به إلى التعجب من نسبة صاحب مفتاح الكرامة الاتجاه الأول إلى ظاهر العلماء.

ونستعرض هنا بعض أقوال العلماء الذين اختاروا الثاني من الاتجاهين:

قال الفقيه الهمداني (ره): «إن انكار الضروري يوجب الكفر، إن كان منافياً للاعتراف الاجمالي (أي الاعتراف بجميع ما جاء به النبي ﷺ اجمالاً)، أو كان موجباً لانكار الرسالة في الجملة، وإلا فلا»[1].

وقال الشيخ النراقي (ره): «وإنكار الضروري إنما يوجبه (أي الكفر)، لو وصل عند المنكر حدّ الضرورة، وأنكره إنكاراً لصاحب الدين، أو عناداً، أو استخفافاً، أو تشهياً»[2].

(1) الهمداني، كتاب الطهارة من مصباح الفقيه، طهران، مكتبة الصدر، ص565.

(2) النراقي، أحمد، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، منشورات المرعشي، قم، 1405هـ، ص35.

وقال الشيخ مرتضى الأنصاري (ره): «وأما الحكم بكفر منكر الضروري في مقابل الإسلام، فالمراد به: ما كان معلوماً عند المنكر كونه من النبي ﷺ، ليرجع إلى كذب النبي ﷺ، لا إنكار كون ذلك منه»[1].

وقال السيد محسن الحكيم (ره): «أما الأمور الاعتقادية التي يجب فيها الاعتقاد لا غير، فالحكم بكفر منكرها ـ ضرورية كانت أو نظرية ـ يتوقف على قيام دليل على وجوب الاعتقاد بها تفصيلاً على نحو يكون تركه كفراً، ومجرَّد كونه ضرورياً لا يوجب كفر منكره، إلا بناءً علىً كون إنكار الضروري سبباً مستقلاً للكفر، وقد عرفت عدم ثبوته»[2].

وقال الإمام الخميني (ره): «الكافر هو من انتحل غير الإسلام، أو انتحله، وجحد ما يعلم من الدين ضرورة، بحيث يرجع جحوده إلى إنكار الرسالة، أو تكذيب النبي ﷺ، أو تنقيص شريعته المطهَّرة، أو صدر منه ما يقتضي كفره من قول، أو فعل»[3].

وقال السيد أبو القاسم الخوئي (ره): «ومما ذكرنا يظهر أن الحكم بكفر منكر الضروري عند استلزامه لتكذيب النبي ﷺ»[4].

ويقول السيد علي الخامنئي دام ظله: «لو كان إنكاره لشيء من ضروريات الدين راجعاً إلى إنكار الرسالة، أو تكذيب النبي ﷺ، أو تنقيص الشريعة، فهو كفر وارتداد»[5].

---

(1) الأنصاري، مرتضى، القضاء والشهادات، تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ط1، منشورات المؤتمر العالمي لمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، قم، 1415هـ، ص329.

(2) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، ط3، النجف، مطبعة الآداب، 1392هـ، ج1، ص380.

(3) الخميني، تحرير الوسيلة، دمشق، سفارة الجمهورية الإسلامية، 1998م، ج1، ص107.

(4) الغروي، علي، التنقيح، منشورات مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ج3، ص60.

(5) الخامنئي، علي، أجوبة الاستفتاءات، بيروت، منشورات دار الوسيلة، 1995م، ج1، ص97.

وسيلة التعرف على خلفية منكر الضرورة

إن تحديد منكر الضروري بناءً على الاتجاه الأول سهل المؤونة؛ إذ أن نفس إنكاره للضرورة الدينية كافٍ للحكم بارتداده، أما بناءً على الموقف الثاني، فإذا أنكر أحدهم الضرورة، لا يصح لنا أن نحكم بارتداده مباشرة، بل لا بد من ملاحظة الخلفية التي انطلق منها في الإنكار، فإن كان إنكاره يرجع إلى إنكار الرسالة، وما شابه، يحكم بكفره، وإلا فلا، لكن الكلام في كيفية تحديد خلفيَّة المنكر إذا لم يصرِّح بها؟

هنا يطرح الشيخ مرتضى الأنصاري (ره) إحدى الطرق التي يمكن من خلالها تحديد الخلفية والحكم بالكفر، إذيقول: «فمنكر الضروري إنما يكفر في مقابل الإسلام، إذا أنكر ما عَلِم هو كونه من الدين، ويكفي في علمنا بعلمه كون ذلك الأمر ضرورياً لا يشتبه عادةً»[1].

هذا بعض الكلام في ضرورة الدين مما يجلي عنها غبار المجهولية، وإن كان هذا المصطلح يحتاج في تنقيحه إلى دراسة أوسع قد لا تناسب هذا البحث.

---

(1) الأنصاري، مرتضى، القضاء والشهادات، ص328.

3ـ أصل المذهب

المعنى اللغوي

تقدم أن «الأصل» لغة يأتي بمعنى أساس الشيء، أي: ما يبتني عليه غيره.

أما «المذهب» فهو مَفْعل من الذهاب[1]، يأتي بمعنى الطريقة، فيقال: ذهب فلان مذهباً حسناً، أي طريقة حسنة، ويستعمل أيضاً بمعنى «المعتقد الذي يذهب إليه»[2].

وقد استفاد السيد المرتضى (ره) ـ وهو من كبار علماء الشيعة المتقدمين ـ من هذا المعنى ليعرفه بأنه «اعتقاد يستمر عليه صاحبه على جهة التدين»[3].

لذا سميت الاتجاهات الفكرية التي يعبِّر كلٌّ منها عن فهم خاص للدين الإسلامي بالمذاهب، فيقال: مذهب الأشاعرة، ومذهب المعتزلة، ومذهب الشيعة.

المعنى الاصطلاحي

من خلال ملاحظة تعريف مصطلح أصول الدين يمكن معرفة المعنى

---

(1) الجوهري، محمد مرتضى، تاج العروس. ط1، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1306هـ، ج1، ص257.

(2) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب. بيروت، دار الفكر (لا ـ ت)، ج1، ص394.

واعتبره الجوهري في تاج العروس أنه استعمال مجازي، انظر: ج1، ص257.

موسى، حسين. والصعيدي، عبد الفتاح. الافصاح. ط4، قم، مكتب الاعلام الإسلامي، 1410هـ، ج2، ص1258.

(3) شرح المصطلحات الكلامية ص235.

الاصطلاحي لأصول المذهب، بل يمكن صياغة تعريف له على نفس منوال التعريف السابق لأصول الدين، وهو:

أصول المذهب هي «العناصر التي يكون للإيمان بها موضوعية في تحقيق الهوية المذهبية». وإن أريد تعريف أصول المذهب الإمامي يقال: «الإمامية» مكان «المذهبية»، أو بعدها.

ويتمثل أصل المذهب عند الإمامية في إمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام فإن لاعتقاد إمامتهم موضوعية في تحقيق هوية التشيع الإمامي، فلو لم يتحقق هذا الإيمان والاعتقاد في شخص، فإنه لا يكون إمامياً، ولا تترتب عليه آثار هذا التشيع، كجواز تقليده، ونحوه، حتى لو كان عدم إيمانه بالأئمة عليهم السلام عن جهل، أو شبهة، ونحوهما.

وهذا بخلاف بعض المعتقدات التي طرحتها مدرسة أهل البيت عليهم السلام، فإن عدم الإيمان بها لجهل، ونحوه قد لا يُخرِج عن المذهب الحقّ.

عدد أصول المذهب

تعارف القول بأن أصول الدين عند الشيعة الإمامية خمسة: التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد.

وقد فصَّل البعض في ذلك فقال:

إن ثلاثة من هذه الخمسة تتحقق بها هوية الإسلام وهي: التوحيد، والنبوة، والمعاد.

وإن اثنين منها تتحقق بهما هوية التشيّع الإمامي، وهما: العدل والإمامة.

وقد تقدم الكلام في العناصر التي تحقق الهوية الإسلامية، وفي أنها ثلاثة، أو إثنان.

بقي الكلام فيما تتحقق به هوية التشيع الإمامي، وهي العناصر الزائدة على أصول الدين، فمما لا شك فيه ولا خلاف أن الاعتقاد بالأئمة الإثني عشر عنصرٌ له موضوعية في تحقيق الهوية الشيعية ـ كما تقدم ـ فمن لا يؤمن بهم عمداً، أو جهلاً، أو لشبهة، أو لغير ذلك، فهو خارج من المذهب الإمامي.

أما العدل فهو ـ باعتباره صفة من صفات اللّه تعالى ـ من صميم الدين عند كل المذاهب الإسلامية، بدون إنكار من أحد، فهو بهذا الاعتبار ليس من أصول المذهب بالمعنى الاصطلاحي، بل حاله حال باقي صفات اللّه تعالى. وعليه قد يتساءل عن السرّ في عدّه أصلاً من أصول مذهب الشيعة الإمامية[1].

والجواب هو أنه حصل خلاف بين المذاهب الإسلامية في تفسير عدله تعالى، وبالتحديد اختلفوا في أن الأفعال الصادرة عن الفاعل المريد، هل تتصف بالحسن والقبح، بحيث يستطيع العقل البشري أن يُدرك حسنها وقبحها؟ أي هل يوجد في الواقع حسن ذاتي للأشياء وقبح ذاتي لها؟ أم أنه لا يوجد حسن ذاتي، ولا قبح كذلك، وإنما الحسن ما حسّنه الشارع، والقبيح ما قبّحه.

---

(1) والعدل أيضاً أصل من أصول المذهب المعتزلي الخمسة، وهي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. لذا سمي كلٌّ من مذهب المعتزلة، ومذهب الشيعة الإمامية بـ«العدلية» (انظر: الكلبايكاني، علي، القواعد الكلامية، ط1، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، 1418هـ، ص146).

اختار المذهب الشيعي وكذا المعتزلة الرأي الأول المثبت للحسن والقبح العقليين، بينما اختار الأشاعرة الرأي الثاني النافي للحسن والقبح العقليين.

وهذا الخلاف له أهمية بالغة في البناء العقائدي[1]، فمن باب المثال، فإنه على مذهب الأشاعرة لو كلّف اللّه العباد بما لا يقدرون عليه، فليس قبيحاً، بل هو حسن؛ لأنه فعل الشارع، بينما قالت العدلية (الشيعة والمعتزلة): إن العقل يدرك أن هذا قبيح، ولا يمكن أن يصدر من اللّه الغني الحكيم، وعليه، فإن مذهب الأشاعرة، وإن ذهب ظاهراً إلى أن اللّه عادل، إلا أنه ينكر العدالة الواقعية القائمة على أساس يكتشفه العقل من خلال معرفته بالحسن والقبح.

لذا أضحى من سمات المذهب الإمامي القول بعدل اللّه، حتى سمي الإماميون بالعدلية كما تقدم.

من هنا نعلم أنَّ «العدل» هو كغيره من صفات اللّه تعالى كالعلم، والقدرة، والحياة، إلا أنه عُنْون بعنوان «أصل» لوقوع النزاع فيه، وإلا لولا هذا الخلاف القائم فيه لما كان على قائمة أصول المذهب، كما هو حال غيره من صفات اللّه تعالى[2].

يقول الشيخ المطهري (ره): «عدله تعالى باعتباره من مسلّمات القرآن، وضروريات الدين، من أصول العقيدة، وصميم الدين، لكن هذا ليس مما

---

(1) قال العلامة الحلي (ره): «اعلم ان هذا (أي العدل) أصل عظيم تبتني عليه القواعد الإسلامية، بل الأحكام الدينية مطلقاً، وبدونه لا يتم شيء من الأديان، ولا يمكن أن يعلم صدق نبي من الأنبياء على الإطلاق...» (نهج الحق وكشف الصدق، تعليق الآرموي، ط1، قم، دار الهجرة، 1407هـ، ص72).

(2) انظر: ترحيني، محمد حسن، الإحكام في علم الكلام، ط1، بيروت، دار الأمير، 1993م، ص9.

يختص به، بل الأمر في العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة كذلك، إلا أن العدل إنما عُدَّ من أصول مذهب العدلية؛ ليكون مميِّزاً ومعرِّفاً لمذهبهم»[1].

والنتيجة: أن العدل ليس أصلاً مذهبياً بالمعنى الاصطلاحي السابق بحيث يكون الاعتقاد به هو المحور الأساس الذي يقرِّر الهوية الإمامية للمسلم.

وعليه فأصول المذهب الإمامي ـ بالمعنى الاصطلاحي السابق ـ تنحصر بالإيمان بالأئمة الاثني عشر سلام اللّٰه تعالى عليهم.

يبقى الكلام عن ضرورة المذهب وعلاقتها بهوية المذهب، وهو موضوع بحثنا الآتي.

---

(1) آشناي باعلوم اسلام، ج2، ص25 (نقلاً عن: الكلبايكاني، علي رباني، القواعد الكلامية، ط1، قم، مؤسسة الرمام الصادق عليه السلام، 1418هـ. ص147).

4. ضرورة المذهب

لا يخفى على الباحث أن هذا الاصطلاح لم يوجد في نصوص المعصومين ﷺ؛ لنبحث عن مرادهم منه، بل هو اصطلاح حادث من علماء الإمامية، ومنشور في كتبهم، لا سيَّما الفقهية منها.

لذا فإن طريق تحديد المعنى الاصطلاحي لضرورة المذهب هو الرجوع إلى كلمات علماء المذهب؛ ليُعرف مرادهم منه. ومن هؤلاء العلماء الميرزا الخونساري صاحب كتاب «روضات الجنات،» الذي عرّف ضرورة المذهب بقوله: «ضروري المذهب هو ما يعرفه عموم العلماء من جميع فرق المسلمين أنه من مذهب الإمامية، مثل وجوب مسح الرجلين في الوضوء، وكون التطليقات الثلاثة في المجلس الواحد بحكم الطلاق الواحد»[1].

وقد نقل الميرزا الخونساري عن بعض المحققين أن «مدار ضروري المذهب على النص والاجماع القطعي من أهل الحل والعقد في المذهب»[2].

الموقع العقائدي لضرورة المذهب

تقدم أن أصل الدين يحتل الموقع العقائدي الأول في الإسلام، بحيث إن من لا يؤمن به لا تتحقق فيه الهوية الإسلامية، وأن أصل المذهب يشاطره الموقع بالنسبة للمذهب، فمن لا يؤمن به لا تتحقق فيه هوية

---

(1) الخونساري، محمد باقر، تلويح النوريات، (لا، م) (لا، ن)، (لا، ز)، ص79.

(2) المرجع السابق، ص82.

المذهب. كما تقدم الموقع العقائدي لضرورة الدين بحيث إن منكر هذه الضرورة يخرج من الإسلام إما مطلقاً، أو في حالة يلزم من انكارها انكار أصل ديني.

بقي الكلام في الموقع العقائدي لضرورة المذهب التي مما لا شك فيه أنه لا يعتبر الإيمان بها لتحقيق الهوية المذهبية على ما تقدم في أصل المذهب، وإنما الكلام في تأثير إنكارها على هوية المذهب، والكلام هنا يختص بالمذهب الإمامي ـ كما تقدم ـ.

ولمعرفة الجواب لا بد من تتبع أقوال العلماء الأعلام الذين يرى بعضهم أن المنتسب إلى المذهب يعتبر أن مذهبه وما يعتقده هو دينه؛ لذا فإن انكار ضروري المذهب عند هذا البعض بمثابة انكار ضروري الدين.

من هنا حكم صاحب الجواهر على منكر ضرورة المذهب بالارتداد، فقال: «بل الظاهر حصول الارتداد بانكار ضروري المذهب، كالمتعة من ذي المذهب أيضاً؛ لأن الدين هو ما عليه»[1].

ولم يوافق العديد من العلماء على ما ذهب إليه صاحب الجواهر؛ إذ اعتبروا أن غاية ما يؤثر انكار ضرورة المذهب هو خروج المنكر عن المذهب دون الدين، فقد نقل الخونساري أقوال عدة علماء بهذا المفاد[2]، منها:

قول صاحب كتاب القوانين: «فضروري المذهب يستلزم انكاره الخروج عن المذهب». وقوله: «إن منكر ضروري مذهب الشيعة... ليس بكافر».

---

(1) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، ط6، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1404هـ، ج41، ص602.

(2) انظر: الخونساري، محمد باقر، تلويح النوريات، ص90.

قول صاحب كتاب المقامع: «كل ما لم يكن من قبيل المتواتر من الأخبار، وضروري دين نبيّنا المختار، فلا يوجب انكاره الكفر، وإن كان مما يخالف المذهب، فانكاره يوجب الخروج عن المذهب».

قول صاحب كتاب بحار الأنوار: «وأما انكار ضرورة المذهب الإمامية، فهو يلحق فاعله بالمخالفين، ويخرجه عن التدين بدين الأئمة الطاهرين صلوات اللّه عليهم».

والملاحظ عند تتبع كلمات العلماء الأعلام أنهم لم يفرّقوا في انكار ضرورة المذهب بين المستتبع لانكار الأصل، وغير المستتبع لذلك الانكار، بل أطلقوا الحكم بالخروج من المذهب دون تفصيل في ذلك.

5ـ الفرع غير الضروري

إلى هنا تعرفنا على معاني المصطلحات الكلامية الأربعة، وعلاقتها بهوية الإسلام، وهوية التشيُّع.

وتبقى معتقدات كثيرة لا تندرج تحت هذه المصطلحات الأربعة، كما أنها لا تحظى بعنوان اصطلاحي يخصُّها، كالاعتقاد بأن النبي ﷺ عالم بجميع اللغات، وأنه ﷺ أول من تنشق عنه الأرض[1]؛ فإن هذين الاعتقادين لا يدخلان تحت أصل الدين، ولا أصل المذهب، ولا ضرورة الدين، ولا ضرورة المذهب. ويمكن اطلاق اسم «فرع غير ضروري» على هذا النوع من الاعتقادات.

وبعد هذا العرض ندخل إلى موضوع ولاية الفقيه لنحدد عنوانها الكلامي ـ على فرض أنها مسألة كلامية ـ وهل هو أحد العناوين الأربعة، أم هو فرع غير ضروري؟ وهذا ما نبحثه في الفصل الثالث بإذنه تعالى.

خلاصة الفصل الثاني

تندرج موضوعات المسائل الكلامية تحت عناوين خمسة:

1ـ أصل الدين

تعريفه: «العنصر الذي يكون للإيمان به موضوعية في تكوين الهوية الإسلامية».

---

(1) انظر: الخونساري، تلويح النوريات، ص63.

أثـــره: من لا يؤمن به يخرج من الإسلام.

2. ضرورة الدين

تعريفها: «ما يُعرف بالبداهة أنه من أجزاء الدين».

اثـــرها: من ينكرها يخرج من الإسلام، إن لزم من إنكارها إنكار أصل الدين.

وعلى رأي البعض ان مجرد إنكارها يُخرج من الدين.

3. أصل المذهب

تعريفه: «العنصر الذي يكون للإيمان به موضوعية في تكوين هوية المذهب».

اثـــره: من لا يؤمن به يخرج من المذهب».

4. ضرورة المذهب

تعريفها: «ما يعرفه عموم العلماء من جميع فرق المسلمين أنه من المذهب».

أثـــرها: من ينكرها يخرج من المذهب، ويرى البعض أنه يخرج من الدين.

5. فرع غير ضروري

وهو يشمل جميع الاعتقادات التي لا تندرج تحت المصطلحات الأربعة السابقة.

الهوية العلمية لولايـــة الفقيـــه

هويتان لمسألة واحدة

تقدم أن معيار المسألة الكلامية هو دورانها حول محور ذات اللَّه، وصفاته، وأفعاله، وأن معيار المسألة الفقهية هو دورانها حول محور فعل المكلف، من حيث تعلق الحكم الشرعي به، أو الحكم الشرعي من حيث تعلقه بفعل المكلَّف.

وهذان المعياران قد يتحققان في مسألة واحدة من دون مانع من انتسابها إلى علمين مختلفين؛ وذلك لوجود جهتين في تلك المسألة، تندرج بحسب إحداهما في علم، وبحسب الأخرى في علم آخر.

ومثال ذلك: مسألة النبوة، فهي تارة يبحث فيها من جهة ضرورة بعث الأنبياء، بمعنى أنه يجب من اللَّه تعالى ذلك، فيكون البحث فيها كلامياً؛ لأنها تتعلق بفعل اللَّه عزَّ وجلَّ، وتارة يبحث فيها من جهة وجوب طاعة الناس للأنبياء، فيكون البحث فيها فقهياً، إذ هو حكم شرعي يتعلق بفعل المكلَّفين.

ولاية الفقيه فقهية باتفاق

إن ضابطة المسألة الفقهية المتقدمة تنطبق على ولاية الفقيه بدون خلاف، حتى لدى القائلين بأن ولاية الفقيه من المسائل الكلامية، كالشيخ جوادي آملي[1]؛ والسبب في ذلك أن بعض أدلة ولاية الفقيه

---

(1) انظر: آملي، جوادي، «جولة في مباني ولاية الفقيه»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 1، قم 1418هـ، ص22.

الآملي، ولاية الفقيه، ص94 و98.

توجب على المكلَّفين الرجوع إليه في زمن الغيبة، وهذا حكم شرعي يرتبط بفعل المكلف، وهو ما يجعلها فقهية.

ومما استدلّ به على ذلك، ما ورد في كتاب «إكمال الدين وإتمام النعمة» عن محمد بن عصام عن محمد بن يعقوب عن إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليَّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ﷺ: **«أما ما سألت عنه أرشدك اللّه وثبّتك... (إلى أن قال:) وأما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا؛ فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة اللّه»**[1].

وقد علّق الإمام الخميني (ره) على هذه الرواية بقوله: «وطبيعي أن المقصود من الحوادث الواقعة، ليس هو المسائل والأحكام الشرعية؛ فالسائل كان يعرف مرجعه في هذه المسائل والأحكام، وكان الناس يرجعون إلى الفقهاء إذا أشكلت عليهم مسألة من مسائل الشرع، وأحكامه، وقد كان ذلك يحدث حتى في زمن الأئمة أنفسهم إذا كان الناس بعيدين عن الإمام، وفي مصر غير مصره. فالسائل المعاصر لأوائل غيبة الإمام ﷺ، وهو على اتصال بنوابه، ويراسل الإمام ويستفتيه، لم يكن يسأل عن المرجع في الفتوى؛ لأنه كان يعرف ذلك جيداً، إنما كان يسأل عن المرجع في المشكلات الاجتماعية المعاصرة،

(1) ابن بابويه، محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1405هـ، ص484.
الطبرسي، أحمد، الاحتجاج، تعليق الخرسان، النجف، النعمان، 1966، ج2، ص282.
الطوسي، محمد بن الحسن، الغيبة، تحقيق الطهراني وناصح، ط1، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، 1411هـ، ص77.

وفيما يجدّ من تطورات في حياة الناس، فهو إذ تعذَّر عليه الرجوع في تلك الأمور إلى الإمام بسبب غيبته، يريد أن يعرف المرجع في تقلّبات الحياة، وتطورات المجتمع، والحوادث الطارئة، وهو لا يدري ماذا يفعل، وقد كان سؤاله عاماً، لا يخصُّ جهة معينة بالذكر، فكانت الإجابة عامة كذلك، مناسبة للسؤال، وكان الجواب ـ كما عرفتم ـ: «ارجعوا إلى رواة حديثنا؛ فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة اللَّه».

حجة اللَّه تعني ماذا؟... هل هو حجة اللَّه في بيان المسائل والأحكام فقط؟...

حجة اللَّه تعني أن الإمام مرجع للناس في جميع الأمور، واللَّه قد عيَّنه، وأناط به كل تصرُّف وتدبير من شأنه أن ينفع الناس ويسعدهم، وكذلك الفقهاء، فهم مراجع الأمة وقادتها... فالفقهاء ـ اليوم ـ هم الحجة على الناس، كما كان الرسول ﷺ حجة اللَّه عليهم، وكل ما كان يناط بالنبي ﷺ، فقد أناطه الأئمة بالفقهاء من بعدهم، فهم المرجع في جميع الأمور، والمشكلات، والمعضلات، وإليهم قد فوّضت الحكومة، وولاية الناس، وسياستهم، والجباية، والانفاق، وكل من يتخلَّف عن طاعتهم، فإن اللَّه يؤاخذه، ويحاسبه على ذلك»[1].

وعليه، فباعتبار هذا الدليل الروائي تكون ولاية الفقيه مندرجة في المسائل الفقهية؛ لأنها في مقام تحديد حكم شرعي يتعلق بالمكلَّفين، وهو اطاعة الفقيه.

(1) الخميني، الحكومة الإسلامية، المكتبة الإسلامية الكبرى، (لا. م)، (لا. ت)، ص78 ـ 80.

ورغم تعدّد النصوص التي استدل بها على ذلك، نكتفي بهذه الرواية؛ لنصبَّ البحث على صلاحية ولاية الفقيه لإدراجها في علم الكلام.

الجهة الكلامية لولاية الفقيه

على ضوء المعيار السابق لمسائل علم الكلام التي تدور حول محور ذات اللّٰه، وصفاته، وأفعاله يمكن طرح مسلكين لتصحيح اندراج ولاية الفقيه في علم الكلام، وهما:

المسلك الأول:

أن نستفيد من مسألة ولاية الفقيه المندرجة في علم الفقه، كالتي تتحدث عن وجوب إطاعة الولي الفقيه من قبل المكلَّفين. فبعد أن نثبت ذلك بإحدى الطرق النقلية كمكاتبة[1] إسحاق بن يعقوب المتقدمة، نستطيع أن نثبت اندراج مسألة ولاية الفقيه في علم الكلام بالملازمة.

وتوضيح ذلك: ان الرواية السابقة تفيد حكماً فقهياً، هو أنه يجب على المكلَّفين إطاعة الفقيه، وهذا يعني بالملازمة أن اللّٰه تعالى أمر بإطاعة الفقيه، وإلا ما لم يأمر اللّٰه تعالى لا يكون المكلَّف ملزماً بإطاعته، وأمرُ اللّٰه تعالى هو فعل من أفعاله. وقد تقدم أن ضابطة المسألة الكلامية هي ما يكون محورها ذات اللّٰه، أو صفته، أو فعله. وهذه المسألة محورها فعل اللّٰه الذي هو - هنا - أمره، وبالتالي تكون هذه المسألة من مسائل علم الكلام.

(1) المكاتبة هي الحديث الحاكي لكتابة المعصوم للحكم، سواء كان ابتداءً منه، أو في مقام الجواب، (انظر: بركات، أكرم، دروس في علم الدراية، ط1، قم، سعيد بن جبير، 1998، ص78).

ومن الواضح أن هذا المسلك يجري في كل مسائل الفقه؛ فإن من لوازم أية مسألة فقهية أن نحيط بمسألة كلامية ـ على حدّ تعبير الآملي ـ الذي أوضح هذا المسلك قائلاً: «إننا إذا ما طرحنا مسألة فقهية، فمن لوازم ذلك أن نحيط بمسألة كلامية، فإذا ما أثبتنا فقهياً أن قبول ولاية الفقيه واجب على الشعب، أو أثبتنا أن على الفقيه مثل هذا الحق، أو الوظيفة، أو التكليف. فهذه المسألة وإن كانت فقهية، إلا أن لازمها أن اللّه أمر بمثل هذا الأمر، وبالتالي فهو ينطوي على مسألة كلامية، وإلا ما لم يأمر اللّه، فلا تظهر مثل هذه الوظيفة للفقيه، ولا يكون الشعب مكلّفاً»[1].

ملاحظتان على المسلك الأول

ترد على هذا المسلك ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: أن فيه توسعة مستغربة للمسائل الكلامية؛ لشمولها أوامر اللّه ونواهيه التشريعية، كما هو واضح.

وقد يقال في مقابل هذه الملاحظة: إن الأوامر والنواهي الإلهية التشريعية طالما هي أفعالٌ للّه تعالى، فإنها تدخل في موضوعات علم الكلام في السياق الطبيعي الذي لا يمنع منه الاستغراب الآنف الذكر.

الملاحظة الثانية: إن إثبات كون ولاية الفقيه مسألة كلامية بواسطة هذا المسلك سهل المؤونة، لا يحتاج إلى مزيد كلفة، ومن ناحية أخرى لا

(1) انظر: الآملي، جوادي، ولاية الفقيه، ص95 ـ 96.

خصوصية فيه لولاية الفقيه عن بقية لوازم المسائل الفقهية؛ إذ أنَّ كل مسألة فقهية لازمها ـ على ضوء هذا المسلك ـ مسألة كلامية.

لذا فمن الغريب على ضوء هذا المسلك أن يقال: إن إخراج الإمام الخميني (ره) لبحث ولاية الفقيه من علم الفقه إلى علم الكلام هو إحدى أسس ثورته الفكرية، كما مرَّ في مقدمة هذا البحث، ولعله لأجل ذلك لم يستعرض الشيخ الآملي هذا المسلك في كتابه «ولاية الفقيه والقيادة في الإسلام»؛ بل اقتصر فيه على المسلك الثاني، وهو التالي:

المسلك الثاني

أن يُستدل بالدليل العقلي على أنه يجب من اللَّه تعالى أن يولِّي الفقيه على المجتمع في زمن الغيبة الكبرى، فإذا صحَّ ذلك، فقد ثبت صدور الفعل الإلهي، فتكون المسألة قد حازت على شرط الانضمام إلى علم الكلام، وبالتالي تكون مسألة كلامية.

معنى الوجوب

وقبل بيان تفصيل الدليل العقلي يحسن التعرض لمعنى «يجب من اللَّه»، فإن هذا التعبير هو في مقابل ما عبَّر عنه المذهب المعتزلي بـ«يجب على اللَّه»، ومنشأ الاختلاف بينهما هو أن الإمامية والمعتزلة، وإن اتفقا على أن عقل الإنسان يدرك الحسن والقبح، وبالتالي يدرك القانون الإلهي القائم على العدل الذي يحكم العقل بحسنه، إلا أن المعتزلة رأوا أن اللَّه تعالى محكوم بالقوانين العقلية، وبالتالي رسموا تعبيرهم العقائدي بـ«يجب على اللَّه»، بينما خالفهم الإمامية الذين آمنوا

أن اللّه تعالى هو الوجود المطلق الذي يشع على كل شيء، فليس هناك قاعدة عقلية أو أي قانون يشع عليه؛ «لأن كل قانون هو إما موجود، أو معدوم، فإذا كان معدوماً فليس له صلاحية للحركة، وإذا كان موجوداً، فهو بلا شك ممكن، والممكن محتاج إلى الواجب في أصل وكيان حقيقته»[1].

من هنا عبَّر المذهب الإمامي بـ«يجب من اللّه» بدل «يجب على اللّه».

الدليل العقلي على ولاية الفقيه

إن البيان السابق لمعنى الوجوب من اللّه تعالى يمهِّد لعرض الدليل العقلي الذي استدل به الإمام الخميني (ره) على ولاية الفقيه، والذي تعرض له في كتابين:

الأول: هو الحكومة الإسلامية الذي هو عبارة مجموعة محاضرات ألقاها في النجف الأشرف، فتعرض في القسم الأول منها إلى الدليل العقلي على ولاية الفقيه، بينما خصَّ القسم الثاني بالدليل النقلي (نصوص القرآن والسنَّة) عليها.

والثاني: هو كتاب البيع الذي تعرَّض فيه لولاية الفقيه كتعليق مطوَّل على مسألة فقهية تفيد أن الفقيه هو من جملة أولياء التصرُّف في مال من لا يستقل بالتصرف في ماله، كالمجنون[2].

وقد بنى الإمام الخميني (ره) دليله هذا على المقدِّمات التالي:

---

(1) المرجع السابق، ص97، 98.

(2) انظر: كتاب البيع، ط4، قم، اسماعيليان، 1410هـ، ج2، ابتداء من ص459.

المقدمة (أ)

ابتدأ ـ رحمه اللَّه ـ دليله بما اعتبره مسلَّمة، وبديهية خلاصتها: أن ماهية القوانين الإسلامية تفيد أنها شُرِّعت لأجل تكوين حكومة ودولة، واستفاد الإمام الخميني (ره) ذلك من أمرين:

1 ـ إن «أحكام الشرع تحتوي على قوانين متنوعة لنظام اجتماعي متكامل، وتحت هذا النظام تُسدّ جميع حاجات الإنسان، أخذاً من علاقات الجوار، وعلاقات الأولاد، والعشيرة، وأبناء الوطن، وجميع جوانب الحياة العائلية الزوجية، وانتهاء بالتشريعات التي تخصُّ الحرب والسلم، والعلاقات الدولية، والقوانين الجزائية، والحقوق التجارية، والصناعية، والزراعية...»[1].

2 ـ إنه «عند امعان النظر في ماهية أحكام الشرع، يثبت لدينا أن لا سبيل إلى وضعها موضع التنفيذ إلا بواسطة حكومة ذات أجهزة مقتدرة»[2].

وذكر الإمام الخميني عدة أمثلة لذلك، منها:

❖ **الأحكام المالية**، قال رحمه اللّه: «الضرائب المالية التي شرَّعها الإسلام ليس فيها ما يدلُّ على أنها قد خصصت لسدّ رمق الفقراء، أو السادة منهم خاصة، وإنما هي تدل على أن تشريعها كان من أجل ضمان نفقات دولة كبرى ذات سيادة»[3]، ويمثِّل رحمه اللّه لذلك بالخمس الذي يدرّ على بيت المال أموالاً طائلة تشكل النصيب الأكبر منه، معلِّقاً

(1) الخميني، الحكومة الإسلامية، المكتبة الإسلامية الكبرى، (لا، م)، (لا.ت)، ص27، 28.

(2) المرجع السابق، ص28.

(3) المرجع السابق، ص29.

بقوله: «خمس سوق بغداد يكفي لاحتياجات جميع السادة، ولجميع نفقات المجامع العلمية الدينية، ولجميع فقراء المسلمين، فضلاً عن أسواق طهران واسلامبول، والقاهرة، وغيرها فميزانية بمثل هذه الضخامة إنما تراد لتسيير أمة كبرى، ولاشباع الحاجات الأساسية المهمة للناس، وللقيام بالخدمات العامة الصحية، والثقافية، والتربوية، والدفاعية، والعمرانية...»[1].

❖ **أحكام الدفاع الوطني**، فقد ذكر (ره) أن قوله تعالى: **﴿وأَعِدُّوا لَهُم ما استَطَعْتُم من قُوَّة، ومِنْ رِبَاطِ الخَيْلِ تُرهِبُون بِه عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدوكَم﴾**[2] يدل على وجوب الإعداد، والاستعداد، والتأهب التام حتى في وقت السلم، ويؤكد رحمه اللّه أن «أحكام الجهاد والدفاع عن حياض المسلمين لضمان استقلال وكرامة الأمة، تدل هي الأخرى على ضرورة تشكيل هذه الحكومة»[3].

❖ **الأحكام الجزائية**، فمن الأحكام الشرعية التي يذكر الإمام الخميني (ره) أن لا سبيل إلى وضعها موضع التنفيذ إلا بواسطة حكومة مقتدرة هي أحكام الحدود والديات والقصاص، فبواسطة سلطات الحكومة «تؤخذ الدية من الجاني، وتدفع إلى أهلها، وبواسطتها تقام الحدود، ويكون القصاص تحت إشراف الحاكم الشرعي»[4].

ويخلص رحمه اللّه مما تقدم أنه لا يمكن تنفيذ الأحكام الشرعية إلا بواسطة سلطات حكومية.

---

(1) المرجع السابق، ص29، 30.

(2) سورة الأنفال، الآية: 60.

(3) الخميني، الحكومة الإسلامية، ص3،31.

(4) المرجع السابق، ص33.

المقدمة(ب):

ويكمل الإمام الخميني (ره) عرضه لدليله على ولاية الفقيه بمقدمة ثانية يعتبرها أيضاً مسلَّمة، وهي أن الأحكام الإسلامية لم تكن خاصة بعصر النبي ﷺ، بل ضرورة تنفيذها مستمرّة؛ «لأن الإسلام لا يحدّ بزمان أو مكان؛ لأنه خالد، فيلزم تطبيقه، وتنفيذه، والتقيّد به إلى الأبد، وإذا كان حلال محمد حلالاً إلى يوم القيامة، وحرامه حراماً إلى يوم القيامة، فلا يجوز أن تعطّل حدوده، وتهمل تعاليمه، ويترك القصاص، أو تتوقف جباية الضرائب المالية، أو يترك الدفاع عن أمة المسلمين وأراضيهم. واعتقاد أن الإسلام قد جاء لفترة محدودة، أو لمكان محدود، يخالف ضروريات العقائد الإسلامية.

وبما أن تنفيذ الأحكام بعد الرسول الأكرم ﷺ، وإلى الأبد من ضرورات الحياة، لذا كان ضرورياً وجود حكومة فيها مزايا السلطة المدبِّرة؛ إذ لولا ذلك لساد الهرج، والمرج، والفساد الاجتماعي، والانحراف العقائدي، والخلقي، فلا سبيل إلى منع ذلك إلا بقيام حكومة عادلة، تدير جميع أوجه الحياة»[1].

المقدمة(ج):

وبعد أن فرغ الإمام الخميني (ره) من بيان الدليل على ضرورة وجود حكومة إسلامية في كل عصر، بدأ الحديث عن شروط الحاكم، فقال:

---

(1) المرجع السابق، 25 - 26.

«والشروط التي ينبغي توفرها في الحاكم نابعة من طبيعة الحكومة الإسلامية، فإنه بصرف النظر عن الشروط العامة كالعقل، والبلوغ، وحسن التدبير، هناك شرطان مهمَّان هما:

1 ـ العلم بالقانون الإسلامي.

2 ـ العدالة.

فبما أن الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون، كان لزاماً على حاكم المسلمين أن يكون عالماً بالقانون ـ كما ورد في الحديث ـ وكل من يشغل منصباً، أو يقوم بوظيفة معينة، فإنه يجب عليه أن يعلم في حدود اختصاصه، وبمقدار حاجته.

والحاكم أعلم من كل ما عداه، وكان أئمتنا قد أثبتوا جدارتهم بإمامة الناس بما سبقوا إليه من العلم، وما أخذه علماء الشيعة على غيرهم إنما يدور أكثر ذلك حول المستوى العلمي الذي بلغه أئمتنا، وقصر عنه سواهم. فالعلم بالقانون، والعدالة من أهم أركان الإمامة. وإذا كان الشخص يعلم الكثير عن الطبيعة، وأسرارها ويحسن كثيراً من الفنون، ولكنه يجهل القانون، فليس علمه ذلك مؤهِّلاً إياه للخلافة، ومقدِّماً إياه على غيره ممن يعلم القانون ويعمل بالعدل.

وقد أصبح من المسلَّمات لدى المسلمين من أول يوم، وحتى يومنا هذا أن الحاكم، أو الخليفة ينبغي أن يتحلّى بالعلم بالقانون، وعنده ملكة العدالة، مع سلامة الاعتقاد، وحسن الأخلاق، وهذا ما يقتضيه العقل السليم، خاصة ونحن نعرف أن الحكومة الإسلامية تجسيد عملي للقانون، وليست ركوب هوى، فالجاهل بالقوانين لا أهلية فيه للحكم؛

لأنه إن كان مقلّداً في أحكامه، فلا هيبة لحكومته، وإن لم يقلّد، فإنه يعجز عن تنفيذ الأحكام، مع فرض جهله التام بها»[1].

وبهذا الكلام يؤكد الإمام الخميني (ره) أن من شروط الحاكم بالإضافة إلى عدالته، أن يكون فقيهاً، أي عالماً بالقانون، فالفقاهة هي المصطلح الشرعي المعبِّر عن العلم بالقانون.

المقدمة (د):

ويرتب رحمه اللَّه على ما ذكره من مقدمة أنه «إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل، فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبيﷺ منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا له، ويطيعوا»[2].

وبهذه المقدّمة يكون الإمام الخميني (ره) قد أنهى الدليل العقلي على ولاية الفقيه، ليختمه بقوله: «وقد فوَّض اللَّه الحكومة الإسلامية الفعلية المفروض تشكيلها في زمن الغيبة نفس ما فوَّضه إلى النبي ﷺ، وأمير المؤمنين عليه السلام من أمر الحكم، والقضاء، والفصل في المنازعات، وتعيين الولاة، والعمال، وجباية الخراج، وتعمير البلاد»[3].

هذه هي خلاصة الدليل العقلي الذي عرضه الإمام الخميني (ره) على ولاية الفقيه.

(1) المرجع السابق، ص45 - 46.
(2) المرجع السابق، ص49.
(3) المرجع السابق، ص49.

بين يدي الدليل العقلي

قبل تحديد صلاحية هذا الدليل لاثبات اندراج ولاية الفقيه تحت علم الكلام، ينبغي القاء الضوء على عدة نقاط:

النقطة (1): إن الدليل المذكور ليس عقلياً محضاً، إذ هو يعتمد على مرتكزات إسلامية كان للنصوص دورٌ في تكوُّنها.

النقطة (2): إن الإمام الخميني (ره) صاغ جميع مقدّمات دليله الآنف الذكر على أساس أنها مسلّمات، وضروريات، فانطلق من مسلّمة كون أحكام الشرع الإسلامي هي أحكام حكومة، إلى مسلّمة أخرى بوجوب تنفيذ هذه الأحكام في كلّ عصر، إلى مسلّمة ثالثة بأن من يترأس الحكومة التنفيذية لهذه الأحكام يشترط فيه الفقاهة، والعدالة، إلى أن خلص إلى أن الأحكام الاجتماعية العامة التي يصدرها هذا الفقيه ملزمة لأفراد الأمة، مما يعني أن له ولاية عليها.

وقد صرّح الإمام الخميني (ره) في بداية كتابه «الحكومة الإسلامية» بأن فكرة ولاية الفقيه هذه هي بديهية لا نظرية، اعتماداً منه على تلك المسلّمات الواضحة التي تمثل مقدِّمات لها، فقال (ره): «ولاية الفقيه فكرة علمية واضحة، قد لا تحتاج إلى برهان، بمعنى أن من عرف الإسلام أحكاماً وعقائد، يرى بداهتها»[1].

فولاية الفقيه عند الإمام الخميني (ره) هي مسألة بديهية، لكن بداهتها ليست عامة لكل الناس؛ إذ يحتاج الأمر في معرفة بداهتها إلى معرفة عقائد الإسلام، وأحكامه، وعليه فهي بديهية خاصة، لا عامة.

(1) المرجع السابق، ص7.

وقد درج اصطلاح العلماء على تسمية ما يؤدي إلى الالفات إلى المسألة البديهية بالمنبِّهات، بدل الأدلة. فما عرضه الإمام الخميني (ره) كان ـ بناء على مبناه ـ منبِّهاً، وإن أطلق عليه اصطلاح «دليل» باعتبار النقاش الذي ابتليت فيه مسألة ولاية الفقيه؛ لأسباب أشار إليها رحمه اللَّه في مقدمة كتابه «الحكومة الإسلامية»[1].

النقطة (3): إن الدليل المتقدم يدور حول ولاية الفقيه بمعنى حكومة الناس، وإدارة الدولة، وتنفيذ القوانين الإسلامية، وليس لما تقدَّم أي دخالة بالمقام المعنوي. وقد أصرَّ الإمام الخميني (ره) على توضيح هذه النقطة في «الحكومة الإسلامية» فقال: «ولا ينبغي أن يساء فهم ما تقدم، فيتصور أحد أن أهلية الفقيه للولاية ترفعه إلى منزلة النبوة، أو إلى منزلة الأئمة عليهم السلام؛ لأن كلامنا هنا لا يدور حول المنزلة، والمرتبة، وإنما يدور حول الوظيفة العملية، فالولاية تعني حكومة الناس، وإدارة الدولة، وتنفيذ أحكام الشرع، وهذه مهمة شاقة، ينوء بها من هو أهل لها، من غير أن ترفعه فوق مستوى البشر. وبعبارة أخرى، فالولاية تعني الحكومة، والإدارة، وسياسة البلاد، وليست ـ كما يتصور البعض ـ امتيازاً، أو محاباة، أو أثرة، بل هي وظيفة عملية ذات خطورة بالغة»[2]. ثم تحدث رحمه اللَّه بعد ذلك عن المقام المعنوي للإمام المعصوم عليه السلام والذي هو أحد خصائص الإمامة والتي تميزه عن الفقهاء.

النقطة (4): عند امعان النظر في دليل الإمام الخميني السابق على

---

(1) ص7.

(2) الخميني، الحكومة الإسلامية، ص49 ـ 50.

ولاية الفقيه، نلاحظ أنه اعتمد على مسألتين من مسائل علم الكلام، وهما: شمولية الدين الإسلامي وخلوده.

قال رحمه اللّه: «إن كل من يتظاهر بالرأي القائل بعدم ضرورة تشكيل الحكومة، فهو ينكر ضرورة تنفيذ أحكام الإسلام، ويدعو إلى تعطيلها، وتجميدها، وهو ينكر بالتالي شمول وخلود الدين الإسلامي الحنيف»[1].

أما شمولية الإسلام، فهي عمدة المقدمة الأولى القائمة على أساس أن الدين الإسلامي يلبّي الحاجات البشرية الدنيوية والأخروية، الفردية والاجتماعية.

فالإمام الخميني (ره) يرى أن الإسلام يعالج كافة متطلبات البشرية، المادية، والمعنوية، فهو قد تكفل ببيان كل ما يؤدي بالإنسان إلى سعادته الدنيوي والأخروية.

قال رحمه اللّه: «للإسلام أطروحته، وبرامجه التي تُعنى بالطبيعة، وما وراءها، مروراً بعالم الناسوت، وانتهاء بعالم اللاهوت. إن الإسلام يهدف لبناء الإنسان المتكامل في كل مراحله، يمنحه التكامل حسب طبيعته، التكامل الطبيعي، البرزخي، العقلاني، و... يريد أن يهبه التكامل في ما يعتريه من نقص وافتقار، فكل هذه مودعة في الإنسان، وليس لها من يحييها سوى الأديان»[2].

(1) الخميني، الحكومة الإسلامية، ص26 - 27.
(2) صحيفة النور، مج 2، ص155 (نقلاً عن دراسات في الفكر السياسي عند الإمام الخميني، مجموعة من الباحثين، ترجمة الحمراني، ط1، بيروت، الغدير، 2002، ص136 - 137).

وصرَّح رحمه اللّه بـ«أن الفقه يمثل أطروحة واقعية، وكاملة لإدارة شؤون الفرد، والمجتمع من المهد إلى اللحد»[1].

ولا يخفى أن أطروحة الإمام الخميني (ره) هذه هي في مقابل من ضيَّق الدائرة التي يشملها الدين الإسلامي، فأخرج الحكومة من هذه الدائرة، معتبراً عدم وجود «شبه دليل يوجب إقامة الحكومة، وممارسة المسؤولية السياسية وإدارة شؤون المجتمع»[2]. وفيما عرضه الإمام الخميني (ره) في دليله إجابة على هذا الطرح.

والمسألة الكلامية الثانية التي اعتمد عليها الإمام الخميني (ره) في دليله في المقدمة الثانية هي خلود الدين، الذي لا نقاش فيه بين كافة المسلمين، وقد دلت عليه آيات القرآن الكريم والنصوص الشريفة بشكل واضح.

قال تعالى: **﴿قلْ: يا أيُّها الناسُ، إنِّي رَسُولُ اللَّهِ إليكُم جَميعاً﴾**[3].

وقال تعالى: **﴿وأُوحِيَ إليَّ هذا القرآنُ؛ لأُنذِرَكُم به، ومَنْ بَلَغ﴾**[4].

وقال تعالى: **﴿وما أرسَلناكَ إلا رَحْمةً للعالمِين﴾**[5].

فهذه الآيات، كما غيرها، تدل على عموم الإسلام لكل الأزمان، والأمكنة[6].

---

(1) المرجع السابق، مج 21، ص98 (نقلاً عن دراسات في الفكر السياسي عند الإمام الخميني، ص144).

(2) دراسات في الفكر السياسي عند الإمام الخميني، مجموعة من الباحثين، ترجمة الحمراني، ط1، بيروت، الغدير 2002، ص133.

(3) سورة الأعراف، الآية: 158.

(4) سورة الأنعام، الآية: 19.

(5) سورة الأنبياء، الآية: 107.

(6) انظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط5، بيروت، الأعلمي، 1983، ج4، ص160.

وفي نهج البلاغة ورد عن الإمام علي عليه السلام قوله: «**إن هذا الإسلام... لا انهدام لأساسه، ولا زوال لدعائمه، ولا انقلاع لشجرته، ولا انقطاع لمدته، ولا عفاء لشرائعه، ولا جذٌ لفروعه**»[1].

وقد أكَّد الإمام الخميني (ره) في الحكومة الإسلامية رفضه التمييز بين الأحكام الإسلامية على أساس خلود البعض، وتعطيل البعض الآخر، معتبراً أن أحكام الإسلام واحدة لا تتجزأ، فهي خالدة برمتها. فكما أن الأحكام الفردية خالدة يجب الالتزام بها، كذلك الأحكام الاجتماعية باقية خالدة يجب العمل بها[2].

النقطة (5): إن ما ذكره الإمام الخميني (ره) في الدليل السابق على الولاية ضمن اطار تنفيذ الولي للأحكام الإسلامية الاجتماعية يبدو واضحاً ومسلَّماً، كما نصَّ رحمه اللَّه على ذلك.

نعم قد يناقش ـ إن حصر البحث في إطار الدليل العقلي ـ في مدى ضرورة كون الولي فقيهاً مجتهداً، فهل لا بدَّ من ذلك، أم يكفي كون الولي ـ إضافة إلى العدالة ـ مؤهّلاً لتطبيق الأحكام الإسلامية بنظر مجتهد آخر يُقلِّده؟ هذا، مع وضوح عدم صلاحية الحاكم إن كان غير مجتهد، وغير مقلِّد في آن واحد إذ «لا أهلية فيه للحكم»[3]، كما عبر الإمام الخميني (ره).

وقد طُرحت عدة أوجه تتمتع بالصبغة العقلية لإفادة اشتراط الفقاهة في الوليّ، منها:

---

(1) الإمام علي، نهج البلاغة، بيروت، دار التعارف، (لا.ت)، ص450، 451.

(2) الخميني، الحكومة الإسلامية، ص25، 26.

(3) المرجع السابق، ص46.

1 ـ ما طرحه الإمام الخميني (ره) في الحكومة الإسلامية بأن الولي إن كان مقلِّداً في أحكامه فلا هيبة لحكومته؛ إذ تكون حينئذٍ ضعيفة[1].

2 ـ ما طرحه البعض من أنه «عند الشك في تحديد من له الولاية، يجب الاقتصار على المقدار المتيقن في البين؛ لأن ولاية أحد على أحد هي على خلاف الأصول والقواعد الأولية، وواضح أن القدر المتيقن ممن تثبت له الولاية هو من تجتمع فيه مواصفات خاصة، مثل:

1 ـ المعرفة بأحكام الإسلام، وهذا يعني كون ولي المجتمع فقيهاً.

2 ـ العدالة.

3 ـ الكفاءة.

إذن فولي المجتمع هو الفقيه العادل الكفؤ»[2].

وقد يرد على الوجه الأول أنه لا يُسلَّم أن كون الولي من المؤمنين العدول المقلِّدين لأحد المراجع يؤدي إلى ضعف حكومته، وإن كان من المسلَّم أفضلية كون الولي فقيهاً، إلا أن هذه الأفضلية لا تؤدي إلى أن الفقاهة لازمة بالدليل العقلي.

وقد يرد على الوجه الثاني أن الأخذ بما هو متيقَّن إنما يتصور عندما يتردد الأمر بين دائرة واسعة، ودائرة أخرى ضيقة تقع ضمن تلك الدائرة الواسعة، فيقال: إن الدائرة الضيقة متيقنة على أي حال، أما إذا تردد الحال بين فروض متباينة غير متداخلة، فلا معنى لافتراض قدر متيقَّن، وما هو محل البحث من هذا النوع؛ إذ التردد فيه بين أن تكون الولاية

(1) المرجع السابق، ص46.

(2) الحائري، كاظم، أساس الحكومة الإسلامية، ط1، بيروت، الدار الإسلامية، 1979، ص141، 142.

للفقيه، أو تكون لغير الفقيه، لكن تحت إشراف فقيه، فلا قدر متيقن في هذا المورد"[1].

ولا بدَّ من التأكيد على أن النقاش السابق إنما يقع فيما لو حصر البحث بالدليل العقلي على ولاية الفقيه، بغض النظر عن النصوص الشرعية التي تحدثت بوضوح عن لزوم فقاهة الولي والحاكم، بحسب استفادة الإمام الخميني(ره)، وغيره من العلماء.

وخلاصة هذا النقاش أن الدليل العقلي الذي طرحه الإمام الخميني (ره) يؤدي بوضوح إلى ضرورة وجود وليٍّ، وحاكم على المجتمع الإسلامي وقد أصرَّ الإمام الخميني (ره) أن من صفة هذا الحاكم كونه فقيهاً؛ في حين قد يناقش البعض في ذلك.

وعلى كلِّ حال، فإن الدليل السابق يثبت ولاية الحاكم العادل، وقد يعبّر البعض عن هذه الولاية بالمصطلح القرآني «ولاية الأمر» التي هي أعم من ولاية المعصوم، وولاية الفقيه، وولاية العادل غير الفقيه على الأمة في عصر الغيبة الكبرى.

هل ولاية الفقيه مسألة كلامية؟

وعوداً على بدء، فإنه بناء على المسلك الثاني الذي تكَّفل بإثبات ولاية الفقيه من خلال الدليل العقلي، لا من باب أنها لازم لمسألة فقهية ـ كما في المسلك الأول ـ، فإن هذا الدليل استطاع أن يثبت أنه لا بد في عصر الغيبة الكبرى، أن يكون هناك تدخل إلهي بتولية الحاكم العادل على

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص142.

المجتمع، وبحسب نظر الإمام الخميني (ره) لا بدَّ أن يكون هذا الحاكم فقيهاً.

وبهذا يثبت بحسب دليل الإمام الخميني (ره) فعل إلهي هو تولية اللَّه للفقيه على الأمة في زمن الغيبة الكبرى.

وبما أن محور علم الكلام هو الفعل الإلهي، يصح عدُّ هذه المسألة من مسائل علم الكلام، وعليه تكون ولاية الفقيه فقهية باعتبار، وكلامية باعتبار آخر.

نعم من لم يثبت عنده اشتراط الفقاهة في الولي الحاكم، تكون ـ بحسب نظره ـ ولاية الحاكم العادل، أو فقل: ولاية الأمر هي المسألة الكلامية دون ولاية الفقيه.

صياغة ثانية للدليل العقلي على ولاية الفقيه

تقدم أن الدليل العقلي الذي طرحه الإمام الخميني (ره) لم يكن عقلياً محضاً، بل اعتمد على مرتكزات إسلامية كان للنصوص دور في تكونها، إلا أن هذا الدليل يحمل في طيَّاته ما يمكن أن يصاغ كدليل عقلي محض على ولاية الفقيه، وهذه الصياغة هي ما أداه الآملي في كتابه «ولاية الفقيه» ليكون دليلاً عقلياً محضاً.

ويتدرج هذا الدليل بصياغته المطروحة ضمن المقدّمات التالية:

المقدمة (أ):

قام الدليل العقلي على حاجة المجتمع إلى النبوة لسببين:

الأول: حاجة الناس إلى القوانين الإلهية؛ فالإنسان عاجز بدون تدخل

إلهي عن معرفة هذه القوانين، مع حاجته إليها في تحقيق سعادته في الدنيا والآخرة.

الثاني: حاجة الناس إلى وجود شخص لتنفيذ هذه القوانين الإلهية، ولإدارة المجتمع على ضوء تعاليمها؛ وإلا لو كانت القوانين تكفي وحدها لتحقيق الهدف الإلهي، لما كان هناك ضرورة لبعث الأنبياء، إذ يمكن للملائكة أن يوصلوا للناس هذه القوانين عن طريق الإلهام، وإن كان هذا المعنى يرجع إلى النبوة.

وحاجة الناس إلى مدبِّر ومدير لأمورهم الاجتماعية هي سرٌّ كون النبي يجب أن يكون إنساناً من جنس الآخرين؛ لأن الملك لا يتحقق فيه ذلك[1].

ويمكن أن يصاغ ما مضى بالتالي:

إن حاجة المجتمع للنبي ﷺ تكمن في وظيفتين أساسيتين له، هما:

1 ـ كونه يمثل المرجعية الدينية، بمعنى أنه صاحب الحق الحصري في تلقي الوحي، وتبليغه الأول، وإن كان النبي من أصحاب الرسالات يكون صاحب ذلك الحق في تلقي الرسالة، وتبليغها الأول للناس الذين تشكِّل لهم تلك الرسالة وسيلة سعادتهم في الدنيا والإخرة.

2 ـ كونه يمثل القيادة السياسية للمجتمع، وإلا لساد الهرج والمرج.

المقدمة (ب):

قام الدليل العقلي على حاجة الناس إلى الإمامة العامة بعد النبي ﷺ؛ لسببين أيضاً:

(1) انظر: الأملي، جوادي، ولاية الفقيه، ج89.

الأول: أن ما يعبَّر عنه بمتن الرسالة، وإن تمَّ بالقرآن الكريم وبالسنة النبوية المطهَّرة، إلا أن كثيراً من تفاصيل الشريعة الإسلامية قد استودعها النبي ﷺ في الإمام عليه السلام؛ نتيجة عدم توفّر الظروف المناسبة لنشر كل تفاصيل الرسالة، بمخصّصاتها، ومقيداتها لكل المجتمع، هذا، بالإضافة إلى وظيفة حفظ الرسالة من الضياع.

الثاني: حاجة الناس إلى وجود شخص لتنفيذ تلك القوانين الإلهية، ولإدارة المجتمع على ضوء تعاليمها؛ إذ هي قوانين وتعاليم خالدة.

ويمكن هنا أيضاً أن يصاغ ما مضى بالتالي:

إن حاجة المجتمع للإمام عليه السلام تكمن في وظيفتين أساسيتين له، وهما:

1 ـ كونه يمثل المرجعية الدينية، لكن لا بالمعنى المتقدم في النبي، بل بمعنى كونه مستودعاً ووعاءً للسُنَّة النبوية بتفاصيلها، ومؤدياً لدور إكمال تبليغ هذه السُنَّة المطهَّرة، إضافة إلى حفظها.

2 ـ كونه يمثل القيادة السياسية للمجتمع، وإلا لساد الهرج والمرج.

المقدمة (ج):

لقد وصلت الشريعة ـ في زمن الغيبة الكبرى ـ من خلال بيان مقيِّدات ومخصِّصات السُنَّة النبوية إلى حدِّ النصاب[1]، فلم يعد هناك شعور بنقصٍ في إبلاغ القوانين، لكن تبقى حاجة المجتمع إلى الإنسان العارف بتلك القوانين، والأمين على تنفيذها من خلال تولّي قيادة المجتمع قائمة بلا إشكال.

(1) هذا التعبير لجوادي آملي، في كتابه ولاية الفقيه، ص90.

وبتعبير آخر: بعد أن انتفت الحاجة إلى المرجعية الدينية بمعنييها السابقين، تبقى الحاجة إلى القيادة السياسية للمجتمع، وإلا ساد الهرج والمرج، وبهذا «يثبت ضرورة ولاية الفقيه العادل المدير والمدبّر في زمن غيبة الإمام عليه السلام»[1].

هذا ما عرضه الآملي في دليله العقلي على ولاية الفقيه مع بعض التوضيح الذي اقتضاه بيان الدليل[2].

بين يدي دليل الآملي

بعد بيان الدليل السابق تحسن الاضاءة على عدة نقاط حوله:

النقطة (1)، يتضح من الدليل السابق أن هناك مواطن افتراق بين الحاجة إلى النبي، والإمام، والفقيه، وكذلك هناك موطن اتفاق في ذلك.

أما مواطن الافتراق فتكمن في أن الحاجة إلى الرسول في التشريع قائمة على أساس أنه صاحب الحق الحصري في تلقي الرسالة، وتبليغها الأول، بينما الحاجة إلى الإمام في التشريع تكمن في أنه يكمل تبليغ تفاصيل الشريعة التي تعلمها من الرسول، والذي استودعها بدوره في الإمام، أمَّا الفقيه فلا حاجة إليه بالنسبة لأصل التشريع بعد أن وصل حدَّ النصاب.

أما موطن الاتفاق في الحاجة إلى النبي والإمام والفقيه، فهو في كون المجتمع بحاجة إلى القيادة السياسية، وإلا لساد الهرج والمرج، فالدليل

(1) المرجع السابق، ص90.

(2) انظر المرجع السابق، ص89، 90.

العقلي على القيادة السياسية في النبي والإمام والفقيه هو دليل واحد بعينه، وإلى هذا أشار الإمام الخميني (ره) في حديثه عن ضرورة الحكومة في عصر الغيبة قائلاً: «ما هو دليل الإمامة بعينه دليل على لزوم الحكومة بعد غيبة ولي الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف»[1].

النقطة (2): تقدم سابقاً أن انضواء مسألة ولاية الفقيه تحت جناح علم الكلام إنما يتم فيما لو تحصّل من الدليل العقلي الدال عليها أنه يجب من اللّه تعالى تولية الفقيه على المجتمع في زمن الغيبة؛ إذ عندها يكون محور المسألة هو فعل اللّه، وهذا هو معيار المسألة الكلامية.

وقد علّق الشيخ الآملي على محصّل الدليل السابق بأن هذا الوجوب من اللّه تعالى الذي انبثقت معرفته من الدليل المذكور لا بدّ أن يكون بمعنى الضرورة التي لا تنفك، والتي هي في مقابل الامتناع، لا بمعنى الوجوب الاعتباري الذي هو في مقابل الحرمة الاعتبارية، وذلك «لأن علم الكلام من العلوم التي تبحث في الأمور التكوينية، وفي حدود الأمور التكوينية، لا يعتبر الكلام على إثبات، أو نفي وجوب أو حرمة اعتباريين»[2].

وعلى هذا الأساس ذكر الشيخ الآملي أن ما تقدم من دليل على ضرورة القيادة السياسية للفقيه كان أساسه «أن دوام وبقاء الحياة الإنسانية مرهون بتنفيذ القوانين الإلهية، بمعنى أن ترك الناس دون تعيين والٍ يؤدي إلى الهرج والمرج في نظام الحياة، ويؤدي إلى تحطيم الحياة الفردية، والاجتماعية للإنسان»[3]. وهذا لا يكفي لتحقيق الوجوب

(1) الخميني، كتاب البيع، ج2، ص461.

(2) الآملي، جوادي، ولاية الفقيه، ص95.

(3) المرجع السابق، ص95.

بالمعنى التكويني المتقدم إلا بضم قاعدة إليه، كقاعدة اللطف[1] التي مفادها أنه يجب من اللّه تعالى أن يفعل ما يقرب المكلف معه إلى الطاعة ويبعد عن المعصية، ـ على حدِّ تعبير الشيخ المفيد(ره)[2] ـ بدون أن يصل ذلك إلى حدّ الالجاء والجبر[3]، وعليه تكون تولية اللّه للفقيه مستندة على لطفه؛ لأن ذلك يقرِّب من الطاعة، ويبعِّد من المعصية.

ويمكن ضمّ قاعدة أخرى إلى الدليل السابق، كتلك التي تعتمد على حكمة اللّه تعالى، بأن يقال: إن اللّه الحكيم بالحتم والضرورة لم يترك الناس في فترة الغيبة الطويلة التي لا نعرف نهايتها، وعيَّن أولياء لتدبير القوانين التي شرَّعها[4].

ولعلَّ مراد الشيخ الآملي من قوله: «إن علم الكلام هو من العلوم التي تبحث في الأمور التكوينية» هو أنها تبحث فيما هو حاصلٌ تكويناً وفعلاً، وإن كان له منشأ اعتباري، فهو بنفسه قد صرَّح ـ كما مرّ ـ أن كل مسألة فقهية لازمها مسألة كلامية، فوجوب الصلاة على المكلَّف من المسائل الفقهية، ولازمها أن اللّه تعالى شرَّع، وأمر بالصلاة. وتشريعه تعالى وأمره هو فعل منه، فهو بهذا الاعتبار كلامي، مع أن تشريعه للصلاة وأمره به هو اعتباري، ـ كما هو واضح ـ، لكن باعتبار أن هذا التشريع قد حصل من اللّه تكويناً أصبحت المسألة كلامية.

---

(1) انظر ـ لمعرفة تفاصيل قاعدة اللطف ـ: الكلبايكاني، القواعد الكلامية، ص96.

(2) انظر: المفيد، محمد بن محمد، النكت الاعتقادية، ص35، لاحظ المجلد العاشر من مصنفات الشيخ المفيد، ط1، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة ذكرى الفية الشيخ المفيد، 1413هـ.

(3) أنظر: البحراني، ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق أحمد الحسيني، ط2، قم، مكتبة المرعشي النجفي، 1406هـ، ص117.

(4) الآملي، ولاية الفقيه، ص95.

وبهذا ينتفي ما قد يعتقد أنه تهافت في كلامي الشيخ الآملي السابقين، كما أنه تنتفي اشكالية الجمع بين كون ولاية الفقيه ـ بحسب الدليل الذي عرضه الإمام الخميني (ره) ـ كلامية، وبين قوله في «الحكومة الإسلامية»: «ولاية الفقيه أمر اعتباري جعله الشرع»[1].

النقطة (3): إن النقاش السابق في الصياغة الأولى للدليل العقلي حول ضرورة أن يكون الحاكم فقيهاً يأتي هنا بعينه.

وعليه، فهذا الدليل الذي عرضه الشيخ الآملي يؤدي إلى أن اللّه تعالى بلطفه، أو حكمته (أو بمنشأ آخر مناسب) قد ولّى على المجتمع حاكماً ينفّذ فيه القوانين الإلهية، ويديره على ضوء تعاليمها. وبنظر الشيخ الآملي، لا بد أن يكون هذا الحاكم فقيهاً، وبهذا يصح عدُّ هذه الولاية من مسائل علم الكلام.

خلاصة الفصل الثالث

يتضح مما تقدّم أنه يمكن صياغة دليل عقلي على ولاية الفقيه يُثبت أن اللّه تعالى قد ولّى الفقيه حاكماً على المجتمع في عصر الغيبة الكبرى، وتولية اللّه للفقيه هي فعل منه تعالى، وبالتالي تكون مسألة ولاية الفقيه كلامية؛ لأنها تدور حول فعل اللّه الذي هو محور علم الكلام. إلا أنه قد يُناقش في اشتراط الفقاهة في الولي بأنه لا دليل عقلي عليها، وعليه تكون ولاية الأمر ـ ولو كان الولي غير فقيه ـ هي المسألة الكلامية.

---

(1) الخميني، الحكومة الإسلامية، ص50.

الفصل الرابع

آثار الهوية الكلامية لولاية الفقيه

تمهيد

مرَّ في مقدّمة هذا البحث كلام الآملي الذي اعتبر فيه أن الإمام الخميني (ره) قام بإنجاز فكري عظيم شكَّل أساساً من بُنى الثورة الإسلامية في إيران، وهو أنه أخرج بحث ولاية الفقيه المظلوم من دائرة علم الفقه إلى موقعه الأصلي في علم الكلام.

فاعتبر أن ارجاع ولاية الفقيه إلى علم الكلام هو احدى البنى الثقافية لثورة الإمام الخميني (ره) في إيران.

ولمعرفة مدى صحة كلام الشيخ الآملي هذا كان الفصل الأول الذي رسم ضابطة المسألة الكلامية، ثم الفقهية، وعلى ضوء هاتين الضابطتين تبيَّن في الفصل الثالث أنه يمكن انتساب مسألة واحدة لعلمين مختلفين، وذلك بأن يكون لها جنبتان، تدخلها واحدة منهما في علم، بينما تدخلها الأخرى في علم آخر، وبناء عليه تبيَّن أن مسألة ولاية الفقيه تندرج في علم الفقه حتماً، وكذلك يمكن ادراجها في علم الكلام، مع تحفظ سُجِّل على كون الفقاهة شرطاً في هذه الولاية على المجتمع. فإن تم الدليل على شرطية الفقاهة في الولي ـ كما تبنَّى ذلك الإمام الخميني (ره) ـ كانت ولاية الفقيه مسألة كلامية، مع العلم أني لم أعثر على أي كلام أو إشارة من الإمام الخميني (ره) على أن ولاية الفقيه هي مسألة كلامية، غاية ما في الأمر أنه عرض الدليل العقلي السابق عليها معتمداً فيه على مسألتين من علم الكلام:

إحداهما: شمولية الإسلام.

والثانية: خلوده.

ومن المعلوم أن ذلك بنفسه لا يصيِّر مسألة ولاية الفقيه كلامية، فإن هناك علوماً تمثل مسائلها أدلة مثبتة لمسائل علوم أخرى، كأصول الفقه الذي تشكِّل مسائله الأدلة المثبتة لمسائل علم الفقه، وهي لذلك تسمَّى ـ بحسب الاصطلاح ـ مبادىء تصديقية، ومع ذلك بقيت تلك المبادىء من علم أصول الفقه منفصلة عن مسائل علم الفقه.

ومع الوصول إلى الإجابة حول السؤال عن انتساب ولاية الفقيه إلى علم الكلام، يأتي الدور للجواب عن مدى صحة وعمق كلام الآملي المتقدم، ولكن قبل ذلك يحسن بيان موقع ولاية الفقيه ـ على ضوء كونها كلامية ـ في رؤوس المصطلحات الكلامية الخمسة، فهل هي أصل دين، أو ضرورة دينية، أو أصل مذهب، أو ضرورة مذهبية، أو فرع غير ضروري؟ وهذا هو البحث التالي.

الموقع العقائدي لولاية الفقيه

تقدم أن تحديد الموقع العقائدي لولاية الفقيه ـ على فرض كونها من المسائل الكلامية ـ له أهمية كبيرة؛ إذ قد يؤدي القول بكلاميتها إلى حمل سلاح التكفير من قبل بعض الغافلين، أو المحرومين من نعمة العلم.

والغريب الذي حصل هو أن البعض فهم من كلام الشيخ الآملي الذي عرضناه سابقاً أنه يقول بكون ولاية الفقيه من الأصول[1]، مما اضطر الآملي أن يوضِّح مقصوده في إحدى مقالاته قائلاً: «عندما يطرح المفكِّرون الإسلاميون ولاية الفقيه بعنوان أنها مسألة كلامية، فهم

(1) انظر: وهبي، مالك، الفقيه، والسلطة والأمة، ط1، بيروت، الدار الإسلامية، 2000، ص453 (الهامش).

يفعلون ذلك بهذا اللحاظ، لا على أساس أنهم يعدونها على حدّ النبوة، وتوحيد اللّه. فالهدف أن أية مسألة يكون فعل اللّه موضوعها هي مسألة كلامية، لا أن أيَّ شيء صار كلامياً، قد أضحى جزءاً من أصول الدين»[1].

وقد وصل الأمر بالبعض أن يرسل استفتاء كتبيّاً للمرجع والولي السيد علي الخامنئي يسأله فيه عن تحديد الموقع العقائدي لولاية الفقيه، وهل هي من أصول الدين أو المذهب أو غير ذلك[2].

وبناء على التحديد السابق لرؤوس المصطلحات الكلامية يجري الكلام في تحديد الموقع العقائدي لولاية الفقيه ـ بناء على أنها من علم الكلام ـ، وهذا ما يتضح من خلال البيان التالي:

أما أصول الدين، فولاية الفقيه ليست منها؛ لأنها ـ أي ولاية الفقيه ـ ليست من العناصر التي لا بد من الاعتقاد بها لتتحقق الهوية الإسلامية، فعدم الإيمان بولاية الفقيه لا يخلُّ بتلك الهوية.

أما ضرورات الدين، فإن ولاية الفقيه أيضاً ليست منها؛ لأنها ليست ذلك المَعْلَم البارز في الدين، والذي يعرف بالبداهة أنه من أجزاء الدين، بحيث لو سئل عنه كل أحد من أهل الدين لأجاب بأنه منه، على وجه الجزم واليقين، وليست مما لا يتعرَّض أحدٌ من المصنِّفين في علوم الشريعة لبيان حكمه من جهة نفسه، في شيء من كتبهم الاستدلالية، وغيرها؛ لعدِّهم ذلك من قبيل توضيح الواضحات، وإيراد القول غير

(1) قضايا إسلامية معاصرة، العدد الأول، قم، 1418هـ.

(2) استفتاء رقم 29307، 1376هـ.ش.

المفيد، مثل وجوب الصلوات الخمس. كما مرَّ الكلام عند تحديد المراد من ضرورة الدين.

أما أصول المذهب، فإن ولاية الفقيه كذلك ليست منها؛ لأنها ليست من العناصر التي لا بد من الإيمان بها لتتحقق هوية المذهب، والمقصود هنا بالطبع: المذهب الإمامي؛ لارتباط ولاية الفقيه به.

أما ضرورات المذهب، فليست ولاية الفقيه أيضاً منها؛ لأنها لم تكن مما يعرفه عموم العلماء من جميع فرق المسلمين أنه من مذهب الإمامية، كما مرَّ في تحديد معنى ضرورة المذهب.

وعليه، فهي فرع غير ضروري، وهذا لا يسقطها من مكانتها؛ لأنها من أهم الفروع التي بني عليها المذهب الإمامي؛ إذ عليها يبنى تطبيق أحكام الإسلام وتنفيذ القوانين الإلهية في المجتمع.

وعليه، فإن مسألة ولاية الفقيه لا يترتب على عدم الاعتقاد بها خروج من الدين أو المذهب، وكذا لا يترتب على انكارها ذلك، نعم هي كغيرها من المسائل الدينية التي إن لزم من انكارها تكذيب النبي أو انكار الرسالة، وكان المنكر ملتفتاً إلى ذلك، فإن هذا يؤدي إلى الكفر.

وأما إن كان انكارها يؤدي إلى انكار الإمامة، مع التفات المنكر لذلك؛ فإن هذا يؤدي إلى الخروج من مذهب الإمامية، إلا أن هذا الأمر لا خصوصية فيه لمسألة ولاية الفقيه، بل يعم أي مسألة شرعية تُنكَر، ويلزم من إنكارها ما تقدم.

الإمامة وولاية الفقيه

قد يقال: إن الموقع العقائدي لولاية الفقيه هو عين الموقع العقائدي للإمامة، وذلك من خلال نصٍّ ذكره الإمام الخميني (ره) في كتاب البيع ـ عرضناه سابقاً ـ يقول فيه رحمه اللَّه: «ما هو دليل الإمامة بعينه دليل على لزوم الحكومة بعد غيبة ولي الأمر عجَّل اللَّه تعالى فرجه الشريف»[1]. وعليه فإذا كانت الإمامة هي أصل مذهب فلا بد أن تكون ولاية الفقيه كذلك.

ويتضح الجواب من خلال بيان معنى الإمامة، فقد تبيَّن في الفصل السابق أنَّ للإمامة أكثر من معنى، وقد تم التعرُّض هناك لمعنيين هما: المرجعية الدينية، والقيادة السياسية، وهناك معنى ثالث، يتعلق بالمقام المعنوي للإمام.

ويختلف الموقع العقائدي للإمامة باختلاف المعنى المراد منها، فالإمامة بمعنى القيادة السياسية للمجتمع من الأمور التي يتفق على أصلها الشيعة وأهل السُنَّة، فكل منهما يعتقد بضرورة وجود قيادة عليا للمجتمع، وإن اختلفوا في أن النبي ﷺ هل عيَّن بنفسه، وبأمرٍ من اللَّه تعالى القائد بعده، أم لم يعيِّن ذلك، وترك مهمة انتخاب القائد بعده على عاتق المسلمين؟

ذهب الشيعة إلى الأول، في حين ذهب أهل السنة إلى الثاني.

ويتضح من خلال هذا أن أهل السنة يقبلون أصل الإمامة بمعنى قيادة المجتمع، لكن بصيغة مختلفة عما طرحه المذهب الشيعي الإمامي؛

(1) كتاب البيع، ج2، ص461.

ولهذا فإن أهل السُنَّة جعلوا الإمامة فرعاً من فروع الدين، لا أصلاً من أصوله، فالإمامة عندهم ـ بحسب ما تقدم من تحديد المصطلحات الكلامية ـ هي فرع غير ضروري.

في حين أن الشيعة لم تحصر معنى الإمامة بمعنى القيادة السياسية، حتى بالصيغة السابقة، وهي تعيين النبي للإمام بأمر ووحي من اللَّه تعالى، بل طرح الشيعة معنيين آخرين للإمامة:

أولهما: معنى المرجعية الدينية، باعتبار أن الزمان الذي عاش فيه الرسول الأكرم ﷺ بعد بعثته لم يكن كافياً في ظل الظروف المحيطة لتبليغ كل تفاصيل الرسالة لكل الناس، فقد عاش النبي ﷺ بعد بعثته المباركة ثلاث وعشرين سنة، قضى منها ثلاث عشرة سنة في مكة المكرمة في ظل الاضطهاد الذي كان حاجزاً عن زيادة عدد المؤمنين برسالته بما ربما لا يزيد عن أربعماية مسلم، هاجر حوالي نصفهم الهجرتين[1].

وقضى ﷺ السنوات العشر الباقية في المدينة في ظل حروب احصاها بعض المؤرخين بثلاث وثمانين غزوة وسرية، إضافة إلى محاولات الفتن وتحرُّك المنافقين، مما لم يتح للنبي ﷺ أن يبلِّغ كل تفاصيل الرسالة لجميع الناس، فكان الحل الإلهي أن يختار اللَّه تعالى شخصاً يكون مستودعاً للشريعة، ووعاء للسنة النبوية التي تشكِّل مع القرآن الكريم تمام المتن الديني، من هنا كان الاختيار الإلهي للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

(1) انظر: مطهري، مرتضى، الإمامة، ترجمة جواد كسّار، ط1، مؤسسة أم القرى، 1417هـ، ص77.

والإمامة بهذا المعنى هي العمدة فيما ذهب إليه الشيعة من كون الإمامة أصلاً من أصول المذهب.

والمعنى الآخر للإمامة يرتبط بالمقام المعنوي الذي عبَّر عن جانب منه الإمام الخميني (ره) في «الحكومة الإسلامية» عند حديثه عن مقام الرسول الأكرم ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام، فقال: «إن لأئمتنا مقاماً لا يبلغه ملك مقرَّب، ولا نبي مرسل»، معتبراً أن الموقع العقائدي للإمامة بهذا المعنى هو أنها ضرورة مذهب.

ثم يكمل بيان هذا المقام المعنوي بقوله: «وبموجب ما لدينا من الروايات، والأحاديث، فإن الرسول الأعظم ﷺ والأئمة عليهم السلام، كانوا قبل هذا العالم أنواراً، فجعلهم اللَّه بعرشه محدقين، وجعل لهم من المنزلة، والزلفى ما لا يعلمه إلا اللَّه»[1].

إذن الإمامة بمعنى المرجعية الدينية المتقدم هي أصل مذهب، وبمعنى المقام المعنوي الذي تعرَّض له الإمام الخميني (ره) هي ضرورة مذهب، بحسب ما أفاد رحمه اللَّه، أما الإمامة بمعنى القيادة السياسية، فمع كونها في الفكر الشيعي لا تنفصل عن الإمامة بمعنى المرجعية الدينية، من حيث تحققهما معاً في شخص الإمام، وكذا عن الإمامة بمعنى المقام المعنوي عند أكثر العلماء[2]، إلا أنه يمكن من الجهة النظرية الحديث عن الإمامة بمعنى القيادة السياسية، دون المرجعية الدينية، والمقام المعنوي،

(1) انظر: الحكومة الإسلامية، ص52.

(2) إن قيد: «أكثر العلماء»، مبنيٌّ على ما ذكره الشيخ المطهري من تفصيل بعض العلماء فيما يتعلق ببعض معاني المقام المعنوي، والذي لم يُذكر في البحث بشكل مفصَّل (انظر: المطهري، مرتضى، الإمامة، ترجمة كسار، ط1، بيروت، مؤسسة أم القرى، 1417هـ، ص53).

فالإمامة بذلك المعنى لها موقع يراه بعض العلماء مختلفاً عن موقعي الإمامة بالمعنيين الآخرين.

وعن هذا الموقع يقول الشيخ المطهري: «لو اقتصرت الإمامة على هذه الحدود، أي لو لم يتجاوز منطوق المسألة دائرة القيادة السياسية للمسلمين بعد النبي ﷺ، لكنَّا نحن الشيعة ـ انصافاً ـ قد عددناها جزءاً من الفروع، ولم نرفعها إلى مستوى أصول الدين، ولقلنا: إنها مسألة فرعية كالصلاة مثلاً، بيد أن الشيعة التي تعتقد بالإمامة لا تكتفي بهذا الحدّ من أن علياً عليه السلام هو أحد أصحاب النبي ﷺ، وأنه أفضل، وأعلم، وأتقى، وأجدر من أبي بكر، وعمر، وعثمان، ومئات الصحابة الآخرين، حتى سلمان، وأبي ذر، وأن النبي ﷺ عيَّنه للخلافة من بعده.

كلا، لا تقف الشيعة عند هذا الحد، بل تتجاوزه إلى تخوم مسألتين أخريين لا يقول بهما أهل السنّة مطلقاً ازاء أي أحد، لا أنهم يعتقدون بهما، ويصرفونهما عن علي عليه السلام.

إحدى هاتين المسألتين هي الإمامة بمعنى المرجعية الدينية»[1]، والثانية التي ذكرها الشيخ المطهري بعد عرض هذا المعنى هي الإمامة بمعنى المقام المعنوي.

وبناء عليه، فإن الإمامة بمعنى القيادة السياسية فقط، والتي هي وظيفة النبي والإمام والفقيه على حدٍّ سواء، هي من الفروع غير الضرورية، ودليلها كما تقدم في الفصل الثالث هو أنه بدونها يسود

(2) المرجع السابق، ص44ـ45.

الهرج والمرج في المجتمع، فيجب من اللّٰه تعالى التدخل في تولية القائد بضميمة قاعدة اللطف أو قاعدة أخرى توجب ذلك على نحو الحتم والضرورة ـ كما تقدم ـ.

وعليه فدليل الإمامة بمعنى القيادة السياسية في الإمام والفقيه كما موقعها العقائدي هو واحد.

وبعد بيان الموقع العقائدي لولاية الفقيه ـ بناء على أنها مسألة كلامية ـ ينبغي التعرُّض لثمرة القول بناء على ذلك، وهل تصل إلى الحدِّ الذي رسمه لها الشيخ الآملي في حديثه عن القاعدة الفكرية التي انطلق منها الإمام الخميني (ره) لإقامة الحكومة الإسلامية في إيران.

قيمة الهوية الكلامية لولاية الفقيه

مما لا شك فيه أن علم الكلام متقدم على علم الفقه في الرتبة تقدم البناء الفكري على المسلك العملي؛ إذ هو ينبثق منه، فانضمام مسألة إلى علم الكلام يمنحها مقاماً شريفاً، إلا أنَّ هذا أمر اعتباري، لا يحمل القيمة الكبيرة؛ وذلك لعدم انعكاسها في المسلك العام، أو في تغيير المصير.

لذا فإن نفس انضمام مسألة ولاية الفقيه إلى علم الكلام، ليس له تلك الأهمية التي تحدَّث عنها الآملي، فينبغي أن يبحث عنها في أمر آخر.

والموقع العقائدي لولاية الفقيه ـ بناء على كلاميتها ـ لا يُحقِّق ذلك الأمر الآخر الذي يمنحها تلك الأهمية، ويجعلها من الأسس الفكرية

للثورة؛ وذلك لأنها ـ كما تقدم ـ تحتلُّ موقع الفرع غير الضروري الذي لا يجب الإيمان به لتحقيق الهوية الدينية أو المذهبية، والذي هو كغيره من الفروع التشريعية من حيث الإنكار ـ كما مرَّ توضيحه ـ.

قيمة الدليل العقلي على ولاية الفقيه

نعم إن القيمة الكبيرة التي تُلاحظ فيما عرضه الإمام الخميني (ره) في استدلاله على ولاية الفقيه تكمن في طبيعة الاستدلال العقلي الواضح عليها، فالإمام الخميني (ره) قدَّم ولاية الفقيه كمسلَّمة وبديهية لكل من عرف عقائد الإسلام وأحكامه، وبيَّن بداهتها بأسلوبه الواضح الذي مرَّت معالمه من خلال المقدِّمات التي إذا التفت إليها المكلَّف، فإنه يصدِّق بها، وبالتالي يصل إلى قناعة بهذه الولاية، مما يؤدي إلى القناعة بوجوب طاعة الفقيه، وذلك من دون الحاجة إلى الاستعانة بنصٍّ شرعي خاص يتوقف اعتباره وفهم دلالته على الفقاهة والاجتهاد، وهذا يعني أنه يمكن للمكلَّف أن يعلم، ويتيقَّن بحقانيّة ولاية الفقيه، ووجوب اتباع الولي الفقيه من دون أن يمرَّ عبر قناة تقليد المرجع؛ لأنه من الثابت في الفقه أن قطع المكلف، ويقينه، لا سيَّما إذا كان قائماً على أسس موضوعية هو حجة عليه، ومعذرٌ له أمام اللّه تعالى. وعليه فمن قام عنده الدليل العقلي الموضوعي على ولاية الفقيه، ووجوب اتباع الولي، يصح، بل يجب أن يأخذ بهذه النتيجة من دون حاجة إلى استناده على تقليد فقيه ما.

التشابه الدليلي بين تولي الفقيه وتقليده

ولهذا أمثلة في التشريع الإسلامي، فأصل وجوب تقليد المكلَّف للمرجع الفقيه لا يقوم على أساس فهم الآيات والروايات؛ إذ هو يحتاج إلى تخصص في ذلك، ومن باب توضيح الفكرة، فإن الاعتماد في التقليد على قوله تعالى: ﴿**فاسْأَلُوا أهلَ الذِّكر، إنْ كُنْتُم لا تَعْلَمُون**﴾[1] يتوقف على جملة من المطالب:

منها: هل صيغة الأمر «أسألوا» تدل على الوجوب؟

ومنها: هل أن دلالتها على الوجوب ـ على فرض ثبوتها ـ في العرف العام ـ ثابت عند الشرع؟

ومنها: ما هو المراد من أهل الذكر، فهل هم الأئمة المعصومون فقط، أو تشمل غيرهم من العلماء أيضاً، أو أن المراد منهم أهل الكتب السماوية السابقة كاليهود والنصارى.

وأيضاً لا يصح من الإنسان العادي غير المجتهد أن يعتمد في وجوب تقليد الفقيه على الرواية الواردة عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام: «**فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه**»[2]، وذلك لأن الاعتماد عليها يتوقف على الإجابة على جملة من الأسئلة:

منها: هل هذه الرواية معتبرة السند أي ثبت صدورها عن الإمام عليه السلام؟

ومنها: هل هي معارضة بغيرها من الأدلة.

(1) سورة الأنبياء، الآية: 30.

(2) الحر العاملي، محمد بن الحسن، تحقيق الشيرازي، ط5، بيروت، دار احياء التراث العربي 1403، ج18، ص95.

ومنها: هل تدل على الوجوب، على نحو يثبت شرعاً[1]؟

وبناء على ما تقدم فإن أصل وجوب التقليد لا يكون على أساس فهم الآيات، والروايات؛ إذ أن ذلك يحتاج إلى دراسة تخصصية، وكذلك لا يقوم التقليد على أساس الاعتماد على رأي فقيه يقول بوجوب التقليد؛ إذ أن اعتماده عليه هو ـ بحدّ نفسه ـ تقليد، ومن غير المقبول علمياً أن يكون التقليد دليلاً على التقليد.

وعليه فإن أصل وجوب التقليد يقوم على أساس عقلي، ونظرة إلى واقع المجتمع العقلائي الذي يدأب بشكل مستمر، ومطّرد على رجوع غير المتخصص في أمرٍ إلى المتخصص به فـ«الناس حينما يواجهون متطلبات الحياة يجدونها متشعبة جداً، فهناك حاجات طبية، وصناعية، وزراعية، وهندسية، وهكذا.

وبعض هذه المتطلبات قد يعرفها جلُّ الناس بشكل واضح، فكل إنسان بحكم التجربة الساذجة في حياته يعلم أنه إذا تعرَّض إلى مناخ بارد فجأة، فقد يصاب بأعراض حمّى، ولكن كثيراً من أساليب الوقاية، والعلاج، لا يعرفها لا عن طريق الطبيب، ولا يعرفها الطبيب إلا بالبحث والجد، وهكذا الحال في مجال التعمير والبناء، ومجالات الزراعة والصناعة على اختلاف فروعها.

ومن هنا وجد كل إنسان أنه لا يمكن عملياً أن يتحمل بمفرده البحث والجهد العلمي الكامل في كل ناحية من نواحي الحياة؛ لأن هذا عادة

---

(1) انظر: بركات، أكرم، لماذا نقلّد؟ ط1، بيروت، دار الولاء، 2002، ص13، 14.

أكبر من قدرة الفرد، وعمره من ناحية، ولا يتيح له العمق في كل تلك النواحي بالدرجة الكبيرة من ناحية أخرى، فاستقرَّت المجتمعات البشرية على أن يتخصص لكل مجال من مجالات المعرفة، والبحث عدد من الناس، فيكتفي كل فرد في غير مجال اختصاصه وبما يعلمه على البديهة، ويعتمد فيما زاد عن ذلك على ذوي الاختصاص محمِّلاً لهم المسؤولية في تقدير الموقف، وكان ذلك لوناً من تقسيم العمل بين الناس سار عليه الإنسان بفطرته منذ أبعد العصور»[1].

وعلى هذا الأساس كان الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية، «فالاجتهاد هو التخصص في علوم الشريعة، والتقليد هو الاعتماد على المتخصصين، فكل مكلَّف يريد التعرّف على الأحكام الشرعية، يعتمد أولاً على بداهته الدينية العامة، وما لا يعرفه بالبداهة من أحكام الدين، يعتمد في معرفته على المجتهد المتخصِّص»[1].

وعليه، فإن المكلَّف في انطلاقة تقليده، وتبعيته للفقيه يعتمد على نظرة عقلية تدفعه كجاهل بأمور الدين أن يقلِّد العالم بها.

فأصل وجوب التقليد ينطلق من مسلَّمة عقلية هي وجوب رجوع غير المتخصص إلى المتخصص.

وعلى هذا المنوال طرح الإمام الخميني (ره) موضوع تولِّي الفقيه[2]؛ فإن المكلَّف حينما يطلَّع على المقدِّمات التي طرحها رحمه الله لايصال

(1) الصدر، محمد باقر، الفتاوى الواضحة، ط6، بيروت، دار المعارف، 1399هـ، ص89، 90.

(2) إن هذا الكلام مبني على أساس ما طرحه الخميني (ره) بغض النظر عن النقاش حول اشتراط الفقاهة في الحاكم، والذي مرَّ ذكره.

الناس إلى الاعتقاد بولاية الفقيه، فإنه سيجدها من المسلَّمات، والبديهيات، وبالتالي سيؤمن خلال نظرته العقلية بهذه الولاية مما يدفعه نحو تولِّي الفقيه.

وهذا ما يحصل له بشكل مباشر من دون أن يرجع إلى الفقيه ليسأله عن وجوب طاعة الفقيه، أو عدم وجوبها.

نتيجة المبنى العقلي لولاية الفقيه

ولا يخفى أن هذا الطرح يختلف عمَّا ساد في المجتمع المتديِّن من أن وجوب اتباع الولي الفقيه يُقرِّره نظر مرجع التقليد، فيكون اتباع الولي الفقيه في طول تقليد المرجع.

وما طرحه الإمام الخميني (ره) في الدليل أو المنبِّه العقلي على ولاية الفقيه يؤدي إلى أن يكون تولّي الفقيه هو بعرض تقليد المرجع لمن سلَّم بتلك المقدمات الواردة في الدليل، وبالتالي لا يحتاج هذا المكلَّف إلى المرور بقناة التقليد لتحدّد له وجوب طاعة الولي أو لا. فطالما أن الدليل العقلي هو منطلقَ التوجه إلى تقليد المرجع، فهذا الدليل العقلي يشكِّل بنفسه منطلقاً ليتوجه المكلّف إلى طاعة الولي أيضاً. فكما جرَّت باء الدليل العقلي المكلَّف لتقليد المرجع لا بدَّ أن تجرَّ باء الدليل العقلي أيضاً المكلَّف لاطاعة الولي، فالباء طالما هي الباء، فإما أن تجرَّ دائماً، وإمَّا أن لا تجرَّ أبداً.

ولعل النتائج العملية الكبيرة لطرح الإمام الخميني (ره) هذا، تتحقق حينما تتربَّى الأمة ـ اعتماداً على ما عرضه من مسلَّمات ـ على وجوب

طاعة الولي، كما تربّى المجتمع المتديّن على وجوب التقليد، حتى أصبح السؤال عن الدليل على أصل وجوب التقليد نادراً.

وهذه النتيجة لا تتوقف على كون ولاية الفقيه من علم الكلام، فمسألة وجوب التقليد هي فقهية، مع أنها قائمة على أساس الدليل العقلي المتقدم، والذي يحرّك المكلف نحو الالتزام بفتاوى الفقيه. وكما تقدم، فإن نوعية دليل المسألة ليس معياراً في انتسابها إلى أحد العلوم. وعليه فإن ما يترتب على طرح الإمام الخميني (ره) من ارتباط الأمة بالولي الفقيه وطاعتها له بدون المرور عبر قناة الفقه، يتحقق سواء كانت هذه المسألة كلامية أو فقهية.

ولا بد من التأكيد على أن الكلام المطروح هنا إنما يصحّ بناء على تمامية الدليل العقلي على ولاية الفقيه، أما بناء على النقاش حول اشتراط الفقاهة في الولي، فإن ما تقدم من الكلام يجري بنفسه لكن في الارتباط بالولي والحاكم سواء كان فقيهاً، أو غيره.

وظيفة الغافل عن دليل الولاية

إن كل ما مرَّ كان بالنسبة إلى المكلَّف الملتفت إلى مقدمات ولاية الفقيه، أو ولاية الأمر بأنها مسلَّمة وبديهية، أو كما عبَّر الإمام الخميني (ره) كان بالنسبة إلى العارف بعقائد الإسلام وأحكامه، فهو الذي يرتبط بالولي الفقيه، ويطيعه من دون المرور عبر قناة مرجع التقليد.

أما الإنسان العامي الغافل عن تلك الأمور، فإن موضوع إطاعة الولي الفقيه لا يكون واضحاً لديه، بحيث يستغني عن سؤال الفقيه، وتقليده

فيما يفتي، لذا تكون اطاعة الولي الفقيه عنده مسألة فقهية خاضعة للتقليد.

وهذا الأمر أكَّده أحد المراجع القائلين بولاية الأمر بالدليل العقلي، وهو السيد كاظم الحائري، حينما سئل: لو اختلف نظر الولي الفقيه مع نظر المقلَّد في الموضوعات، فهل يجب على المكلَّف اتباع الولي الفقيه، أو المقلَّد؟ فأجاب: يجب على العامي الرجوع في الأحكام إلى من يقلِّده، أما في الموضوعات، فإن كان من يقلِّده يفتي بولاية الفقيه، وجب عليه أن يمتثل فيها أمر الفقيه الجامع للشرائط، لو كان ـ بوصفه وليّاً للأمر ـ قد أمر بذلك، وإلا فإن كان ذاك الموضوع ما يُسمَّى بالأمور الحسبية، وكان من يقلِّده يرى وجوب موافقة الولي الفقيه في ذلك وجب الاتباع أيضاً، وإلا فلا»[1].

فالملاحظ في كلام السيد الحائري أنه يُرجع المكلَّف إلى مرجع التقليد ليحدِّد له هل يطيع الولي الفقيه أو لا، مع أن الحائري من المؤكِّدين على الدليل العقلي على ولاية الأمر[2]، وما ذلك إلا لأن الدليل العقلي ينفع من التفت إليه واعتقد به، فعندها يطيع الولي بدون رجوع إلى الفقيه المقلَّد، أمَّا غير الملتفت إلى هذا الدليل وغير المعتقد، فلا بد أن يقلِّد، إن لم يرد الاحتياط في ذلك.

---

(1) الحائري، كاظم، الفتاوى المنتخبة، ط1، قم، دار التفسير 1417هـ، ص26.

(2) الحائري، كاظم، ولاية الأمر في عصر الغيبة، ط1، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1414هـ، ص97 - 100.

هل القول بكلامية ولاية الفقيه يضيع لزوم الالتزام بها؟

والكلام السابق يشكل مدخلاً للإجابة عمَّا توهمه بعض الكتَّاب المعاصرين من أنَّ كون ولاية الفقيه مسألة كلامية يضيع لزوم الالتزام بها، وذلك لسببين:

«أحدهما: إن كان الاعتقاد واجباً، وجب على المكلَّف أن يجتهد، فإن لم يتمكن وجب عليه أن يقلِّد، فإن بطل التقليد، يصير تكليف الناس بالاعتقاد بها تكليفاً بغير المقدور؛ لعدم القدرة على الاجتهاد حسب الفرض. ولن يكون حلاً لهذا الأمر أن ندور بين الناس لإقناعهم بولاية الفقيه بالأدلة العقلية، والنقلية؛ لأن قسماً من الناس، بل الغالب منهم لن تتمكن من الاقرار بالنتائج إلا إذا قلدت من تستمع إليه. ولذا نجد أن العلماء قالوا بعدم وجوب الاعتقاد بالمسائل الكلامية التي لا يكفي فيها التقليد، والتي يحتاج إثباتها إلى قدرة علمية خاصة كمسألة الرجعة، ونحوها من المسائل الاعتقادية.

الثاني: إن ترك هذه المسألة لمحض العقول يعرضها للضياع، ويصبح للآخرين حق الاحتجاج علينا بأنها لم تثبت عندهم، ولن يهمّه في هذه الحال رأي الفقيه الذي قال بولاية الفقيه»[1].

ويرد على هذا الكلام أن ولاية الفقيه إن كانت مسألة كلامية، فهي كذلك من جهة كون تولية اللَّه للفقيه هو فعل إلهي، وما يدور حول فعل

---

(1) وهبي، مالك، الفقيه والسلطة والأمة، ط1، بيروت، الدار الإسلامية، 2000م، ص461 - 462 .

اللَّه تعالى يكون من علم الكلام، وعليه فإن اعتقد المكلف بذلك وتيقَّن به بأن صدَّق الدليل العقلي السابق، فهو يلتزم بطاعة الفقيه ويتولّاه، وهذا يعزِّز موقع ولاية الفقيه، لأنها حينئذٍ تلتزم بدون المرور عبر قناة علم الفقه. وإن لم يعتقد المكلف بذلك، فهذا لا يضيّع لزوم الالتزام بها، لأن مسألة وجوب طاعة الولي الفقيه هي فقهية بالتأكيد كما مرَّ، وعليه فإنها تدخل في نطاق تقليد المرجع، وليس في هذا الأمر أي تضييع للزوم الالتزام بها.

فالقول بكلامية ولاية الفقيه لا يعني وجوب الاعتقاد بها؛ إذ هي فرع غير ضروري، لكن إن اعتقد بها المكلَّف يكون لهذا الاعتقاد أثر عملي، وهو وجوب طاعة الولي الفقيه.

وهذا بخلاف الرجعة التي ليس لها أثر في المسلك العملي للمكلَّف. وعليه فكلامية ولاية الفقيه لا يعني تركها لمحض العقول، لتتعرض للضياع بل يبقى موضوع طاعة الولي من الأمور الفقهية، سواء كانت ولاية الفقيه كلامية، أو فقهية. فمن لم يوصله الدليل إلى ولاية الفقيه لا بد أن يقلّد في طاعة الفقيه إن لم يرد الاحتياط، حتى لو قيل بأنها مسألة كلامية.

خلاصة الفصل الرابع

1 ـ إن مسألة ولاية الفقيه ـ بناء على كلاميتها ـ تحتلُّ موقع الفرع غير الضروري، وهذا لا ينقصها من مكانتها الكبيرة، فهي من أهم الفروع التي بُني عليها المذهب الامامي.

وبناء على النقاش في اشتراط الفقاهة في الولي، فإن هذا الموقع الكلامي يكون لولاية الامر، حتى لو كان الولي غير فقيه، لكنه حاز على بقية الشروط.

2 ـ إن القيمة الكبيرة لا تكمن في انتساب ولاية الفقيه لعلم الكلام، بل في الدليل العقلي المبني على مقدّمات مسلّمة، بحيث إن من يطّلع عليها يصدّق بها، مما يؤدي الى قناعة بوجوب طاعة الولي بدون مرور من قناة التقليد، وبالتالي، فإن الامة ـ في حال اعتمادها على ذلك الدليل ـ ترتبط بالولي في عرض ارتباطها بمرجع التقليد، وهذا له أثر كبير على توحُّد الامة بطاعة الولي الفقيه.

خاتمة

تبيَّن من البحث السابق أنَّ معيار المسألة الكلامية يمكن أن ينطبق على مسألة ولاية الفقيه؛ وذلك باعتبار الدليل العقلي الذي يُنتج وجوب تولية الفقيه من قبل اللَّه تعالى، وهذا يعني ثبوت الفعل الإلهي في تولية الفقيه، وفعل اللَّه ـ كما صفته وذاته ـ هو محور علم الكلام.

وقد ناقش البعض في ذلك ليقول بأن الدليل العقلي ينتج وجوب تولية الحاكم العادل من اللَّه بدون شرط الفقاهة، وعليه أثبت كلامية ولاية الحاكم العادل، سواء كان فقيهاً أو غيره.

وعلى كلٍّ، فسواء كان الفعل الإلهي تولية الفقيه العادل أو العادل، فإن موقع الولاية هذه في العقيدة الإسلامية هي كونها فرع غير ضروري، وبالتالي لا يشترط الإيمان بها، لا لتحقيق هوية الدين ولا المذهب.

وكون ولاية الفقيه كلامية باعتبار ما، لا يمنع من كونها فقهية باعتبار آخر، كوجوب تولّي المكلف للفقيه، بل هي بهذا الاعتبار الفقهية باتفاق.

ومع تصحيح اندراج ولاية الفقيه في علم الكلام إلا أنه لم تتبيَّن تلك الأهمية الكبرى لانتساب ولاية الفقيه إلى هذا العلم، وهو ما طرحه الشيخ الآملي الذي أصرَّ على أن اعادة الإمام الخميني (ره) لولاية الفقيه إلى موقعها الأصلي في علم الكلام، بعد أن ظلمت في حصرها في علم الفقه، تشكل أساساً فكرياً قامت عليه الثورة الإسلامية في إيران.

نعم تبيَّن أن الإمام الخميني (ره) الذي لم يُلحظ في كلماته تصريح

بكلامية ولاية الفقيه استطاع أن يعرض هذه المسألة كبديهية ومسلّمة، مما أعطى ذلك أهمية كبيرة تتعلق بربط الأمة بالولي بشكل مباشر من دون التوسط بآراء مراجع التقليد الذين قد يكون لبعضهم اتجاه فقهي يخالف اطاعة الولي.

ولعل النتائج العملية الكبيرة لطرح الإمام الخميني (ره) هذا تظهر أكثر حينما تتربّى الأمة ـ اعتماداً على ما عرضه الإمام الخميني (ره) من مسلّمات ـ على وجوب طاعة الولي الفقيه، كما تربّى المتدينون على وجوب تقليد الفقيه، والالتزام بفتاواه.

عندها تتطوّر علاقة الأمة بالفقيه ـ مع المحافظة على علاقة المقلّد بالمرجع ـ إلى علاقة لها به كوليٍّ لأمرها ينفذ أحكام اللّه فيها.

وهذا التطور في علاقة الأمة بالفقيه هو سرٌّ من أسرار قيام الثورة الإسلامية في إيران، كما هو سرٌّ من أسرار انتصار المقاومة الإسلامية في لبنان.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الروايات الشريفة

فهرس الاعلام

فهرس الأديان والمذاهب

فهرس الأماكن

فهرس المصادر والمراجع

1 ـ **القرآن الكريم**.

2 ـ ابن بابويه، محمد بن علي، **كمال الدين وتمام النعمة**، تحقيق علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1405هـ.

3 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، بيروت، مؤسسة الأعلمي، (لا،ت).

4 ـ ابن فارس، أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1404هـ.

5 ـ ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، بيروت، دار الفكر (لا،ت).

6 ـ الأصفهاني، محمد حسين، **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، تحقيق أبي الحسن القائمي، ط1، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1415هـ.

7 ـ آملي، جوادي، **ولاية الفقيه والقيادة في الإسلام**، ترجمة لجنة الهدى، ط1، بيروت، دار الهادي، 1414هـ.

8 ـ الأنصاري، عبد الواحد، **هذه عقيدتنا**، بغداد، مطبعة المعارف، 1967.

9 ـ الأنصاري، مرتضى، **القضاء والشهادات**، ط1، قم، تحقيق ونشر لجنة المؤتمر المئوي للشيخ الأنصاري، 1415هـ.

10 ـ الأنصاري، مرتضى، **فرائد الأصول**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، (لا،ت).

11 ـ بركات، أكرم، **دروس في علم الدراية**، قم، سعيد بن جبير، 1998.

12 ـ بركات، أكرم، **لماذا نقلد؟ كيف؟ ومن؟**، ط1، بيروت، دار الولاء، 2002م.

13 ـ البحراني، ميثم بن علي بن ميثم، **قواعد المرام في علم الكلام**، تحقيق أحمد الحسيني، ط2، قم، مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي النجفي، 1406هـ.

14 ـ ترحيني، محمد حسن، **الإحكام في علم الكلام**، بيروت، دار الأمير.

15 ـ التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، **علم الكلام وبعض مشكلاته**، القاهرة، دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1991م.

16 ـ التفتازاني، مسعود بن عمر، **شرح المقاصد**، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط1، قم، الشريف الرضي، 1370هـ.ش.

17 ـ التهانوي، محمد علي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، اشراف رفيق العجم، ط1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م.

18 ـ الجرجاني، علي بن محمد، **شرح المواقف**، ط1، مصر، مطبعة السعادة، 1907م.

19 ـ الحائري، كاظم، **أساس الحكومة الإسلامية**، ط1، بيروت، الدار الإسلامية، 1979م.

20 ـ الحائري، كاظم، **ولاية الأمر في عصر الغيبة**، ط1، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1414هـ.

21 ـ الحائري، كاظم، **الفتاوى المنتخبة**، ط1، قم، مكتبة دار التفسير، 1417هـ.

22 ـ الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، **وسائل الشيعة**، تحقيق الشيرازي، ط5، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403هـ.

23 ـ الحسني، محمد علي، **دراسات في عقائد الشيعة الإمامية**، ط1،

بيروت، مؤسسة النعمان، 1409.

24 ـ الحكيم، محسن، **حقائق الأصول**، بيروت، مؤسسة البلاغ، (لا،ت).

25 ـ الحكيم، محسن، **مستمسك العروة الوثقى**، ط3، النجف، مطبعة الآداب، 1392هـ.

26 ـ الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ط2، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1979هـ.

27 ـ الحلي، حسن بن يوسف، **الباب الحادي عشر**، تحقيق مهدي محقق، مشهد، آستان قدس رضوي، 1368هـ.ش.

28 ـ الحلي، حسن بن يوسف، **نهج الحق وكشف الصدق**، تعليق عين الله الحسيني الأرموي، قم، دار الهجرة، 1407هـ.

29 ـ الخامنئي، علي، **أجوبة الاستفتاءات**، بيروت، دار الوسيلة، 1995م.

30 ـ الخراساني، محمد كاظم، **كفاية الأصول**، تحقيق سامي الخفاجي، ط1، قم، دار الحكمة، 1413هـ.

31 ـ الخراساني، محمد كاظم، **كفاية الأصول**، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، ط1، قم، 1409هـ.

32 ـ الخميني، روح الله، **أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية**، تحقيق ونشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط1، قم، 1413هـ.

33 ـ الخميني، روح الله، **كتاب البيع**، ط4، قم، إسماعيليان، 1410هـ.

34 ـ الخميني، روح الله، **تحرير الوسيلة**، دمشق، سفارة الجمهورية الإسلامية، 1989م.

35 ـ الخميني، روح الله، **الحكومة الإسلامية**، (لا،م)، المكتبة الإسلامية

الكبرى.

36 ـ الخوئي، أبو القاسم، **أجود التقريرات**، قم، مصطفوي، 1368هـ.ش.

37 ـ الخونساري، محمد باقر، **تلويح النوريات من الكلام في تنقيح الضروريات من الإسلام**، (لا.م)، (لا.ن)، (لا.ز).

38 ـ الرازي، الجرجاني، السيالكوني، الدواني، الدسوقي، الشربيني، **شروح الشمسية**، (لا.م)، شمس المشارق، (لا.ت).

39 ـ الزبيدي، محمد مرتضى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ط1، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1306هـ.

40 ـ السيوري، مقداد بن عبد اللّه، **ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، تحقيق مهدي الرجائي، قم، مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي النجفي، 1405هـ.

41 ـ السبزواري، عبد الأعلى، **مهذّب الأحكام في بيان الحلال والحرام**، قم، مؤسسة المنار، 1413هـ.

42 ـ شمس الدين، محمد جعفر، دراسات في العقيدة الإسلامية، بيروت، دار التعارف، 1979م.

43 ـ الصدر، محمد باقر، **بحوث في شرح العروة الوثقى**، ط2، قم، مجمع الشهيد الصدر العلمي، 1408هـ.

44 ـ الطباطبائي، محمد حسين، **بداية الحكمة**، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي، ط14، قم، 1416هـ.

45 ـ الطباطبائي، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، ط5، بيروت،

مؤسسة الأعلمي، 1983م.

46 ـ الطبرسي، أحمد بن علي ابن أبي طالب، **الاحتجاج**، تعليق محمد باقر الخرسان، النجف الأشرف، النعمان، 1386هـ.

47 ـ الطهراني، آقابزرك، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، بيروت، دار الأضواء، 1983م.

48 ـ الطوسي، محمد بن الحسن، **الغيبة**، تحقيق عباد اللّه الطهراني، وعلي أحمد ناضح، ط1، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، 1411هـ.

49 ـ العاملي، زين الدين بن علي، **تمهيد القواعد**، ط1، خراسان، منظمة الاعلام الإسلامي، 1416هـ.

50 ـ العاملي، محمد بن جمال الدين، **القواعد والفوائد**، قم، مكتبة الداوري.

51 ـ العاملي، محمد جواد، **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلاّمة**، (لا،م)، مؤسسة آل البيت ﷺ، (لا،ت).

52 ـ الإمام علي بن أبي طالب ﷺ، **نهج البلاغة**، بيروت، دار التعارف، (لا،ت).

53 ـ الفضلي، عبد الهادي، **خلاصة علم الكلام**، بيروت، دار التعارف، 1988م.

54 ـ الفضلي، عبد الهادي، **دروس في فقه الإمامية**، (لا،م)، مؤسسة أم القرى، 1415هـ.

55 ـ الفقيه الهمداني، **كتاب الطهارة من مصباح الفقيه**، طهران، مكتبة

الصدر، (لا،ت).

56 ـ الفياض، محمد إسحاق، **محاضرات في أصول الفقه**، ط3، قم، دار الهادي، 1410هـ.

57 ـ الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، بيروت، دار الجيل، (لا،ت).

58 ـ قراملكي، أحد، **الهندسة المعرفية للكلام الجديد**، ترجمة حيدر نجف، وحسن العمري، ط1، بيروت، دار الهادي، 2002م.

59 ـ القطيفي، منير، **الرافد في علم الأصول**، ط1، قم، مكتب آية اللّه العظمى السيستاني، 1414هـ.

60 ـ القوشجي، علي بن محمد، **شرح تجريد الاعتقاد**، (لا، م)، (لا، ن)، (لا، ز).

61 ـ كاشف الغطاء، محمد حسين، **أصل الشيعة وأصولها**، تحقيق علاء آل جعفر، ط1، قم مؤسسة الإمام علي عليه السلام، 1415هـ.

62 ـ الكلبايكاني، علي ربّاني، **القواعد الكلامية**، ط1، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، 1418هـ.

63 ـ الكليني، محمد بن يعقوب، **الأصول من الكافي**، تحقيق علي أكبر الغفاري، بيروت، دار الأضواء.

64 ـ اللاهيجي، عبد الرزاق، **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، أصفهان، مهدي، (لا،ت).

65 ـ مجلة **الرصد الثقافي**، العدد 43، بيروت، 1994م.

66 ـ مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد الأول، قم، 1997م.

67 ـ مجمع البحوث الكلامية، **شرح المصطلحات الكلامية**، منشورات مجمع البحوث الإسلامية، ط1، مشهد، 1415هـ.

68 ـ مجموعة من الباحثين، **دراسات في الفكر السياسي عند الإمام الخميني (ره)**، ترجمة عبد الرحيم الحمراني، ط1، بيروت، الغدير، 2002م.

69 ـ مطهري، مرتضى، **الإمامة**، ترجمة جواد علي كسّار، ط1، بيروت، مؤسسة أم القرى، 1417هـ.

70 ـ مطهري، مرتضى، **أصول الفقه**، ترجمة محمد شقير، ط1، بيروت، دار التيار الجديد، 1993م.

71 ـ المظفر، محمد رضا، **أصول الفقه**، ط3، قم، مؤسسة إسماعيليان، 1408هـ.

72 ـ المظفر، محمد رضا، **عقائد الإمامية**، تحقيق محمد جواد الطريحي، ط1، قم، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، 1417هـ.

73 ـ المعلوف وآخرون، **المنجد في اللغة**، ط35، بيروت، دار الشروق، 1996م.

74 ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، **تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد**، قم، الرضي، 1363هـ ش.

75 ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، **مصنفات الشيخ المفيد**، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة ذكرى ألفية الشيخ المفيد، 1413هـ.

76 ـ موسى، حسين يوسف، والصعيدي، عبد الفتّاح، **الإفصاح في فقه اللغة**، ط4، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1410هـ.

77 ـ النجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام**، ط6، طهران، دار الكتب

الإسلامية، 1404هـ.

78 ـ النراقي، أحمد، **مستند الشيعة في أحكام الشريعة**، قم، مكتبة المرعشي العامة، 1405هـ.

79 ـ الهاشمي، محمود، **بحوث في علم الأصول**، ط2، المجمع العلمي للشهيد الصدر، 1405هـ.

80 ـ وهبي، مالك، **الفقيه والسلطة والأمة**، ط1، بيروت، الدار الإسلامية، 2000م.

81 ـ اليزدي، محمد تقي مصباح، **دروس في العقيدة الإسلامية**، ط2، منظمة الإعلام الإسلامي، 1993م.

82 ـ اليزدي، محمد كاظم، **العروة الوثقى**، ط2، بيروت، الأعلمي، 1984م.

فهرس الموضوعات